هذا کتاب حجة الاسلام تصنیف
العالم البحر الزاخر ملا محمد طاهر ال...
مولداً والغری تحصیلاً ومسکناً وال...
ملبثاً مدالله فی عمره

کتاب حجة الاسلام
فی شرح تهذیب الاحکام

هو

قد اکرمت هذا الکتاب
بخمس قرونیات انا العبد
محمد

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله المتفرّد بالقدم والدّوام • المتعالي عن ادراك الحواس و احاطة الاوهام • المتقدس عن مشابهة الاعراض ومماثلة الاجسام • وصلّي الله علي محمد خاتم الانبياء الكرام • المزيّن لبيت الله والركن والمقام • المشرّف للبطحاء والحلّ والحرام • المبشّر لامّته بخلود دار السّلام • الهادي لهم الي دين الحق وشرايع الاسلام • وعلي آله النّجباء النقباء الفخام • المعصومين المطهّرين من الذنوب والآثام المقرونين بكتاب الله الملك العلّام • وسفينة النجاة لمن تمسك بهم من الانام اما بعد فانّي لمّا رأيت كتاب تهذيب الاحكام • لشيخ الطّايفة المحقق محمد بن الحسن الطّوسي فخر الفقهاء الاعلام • في شرح كتاب المقنعه للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النّعمان عليه التحيّة والسّلام • كتابا كاملا متكاملا لم يصنّف مثله في الاسلام • محتويا علي اكثر الاحاديث الواردة في الحلال والحرام • من طرق اهل البيت واصحاب العصمة عليهم السّلام

شرحته

شرحته شرحا شافيا وافيا مشتملا علي عمدة مسائل الفقه ومعظم دلائل الاحكام • ليكون كافيا لمن لا يحضره الفقيه من طالبي الفقه وموصلا لهم الي المرام • وجعلته مفتتحا بمقدّمة وسمّيته حجّة الاسلام • في شرح تهذيب الاحكام • متوكّلا علي الله ذي الجلال والاكرام اما المقدمة ففيها ثلثة مطالب عظام المطلب الاوّل في الاحاديث الوارده في كتب الشيعة واهل السنة الدّالة علي انّ الادلة الشرعية منحصرة في الكتاب والسنّة وانّه لا يجوز العمل بغيرهما من القياس والاستحسان وغيرهما من الامارات المفيدة للظن وان النجاة في متابعة كتاب الله والعمل بمحكماته ومتابعة اهل البيت عليهم السلم والعمل برواياتهم وانّ كتاب الله واهل البيت لا يفترقان الي يوم القيمة وان اهل البيت عليهم السّلم الذين يجب متابعتهم هم الاثنى عشر والاولي ان نبداء بذكر ما ورد في كتب العامة لان شهادة الاعداء بفضلهم ووجوب اتباعهم اوقع في القلوب من شهادة الاولياء ونعم ما قال الشاعر

مليحة شهدت لها ضرّاتها والفضل ما شهدت به الاعداء

في مسند احمد بن حنبل باسناده عن علي بن ربيعة قال لقيت زيد بن ارقم وهو داخل علي المختار او خارج من عنده فقلت له سمعت رسول الله صلّي الله عليه وآله يقول انا تارك فيكم

لائمته

الثقلين قال نعم وفيه ايض باسناده عن عطية العوفي عن
ابي سعيد الخدري قال قال سمعت رسول الله ص يقول اني
قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من
الاخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء الي الارض وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال ابو نمير
قال بعض اصحابنا عن الاعمش قال انظروا كيف تخلفوني فيهما
وفيه ايض باسناده عن القسم بن حسان عن زيد بن ثابت قال
قال رسول الله ص اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود
ما بين السماء والارض او ما بين السماء الي الارض وعترتي اهل
بيتي وانهما لا يفترقان حتى يردا علي الحوض وفي صحيح مسلم
في جزو الرابع باسناده عن زيد بن ارقم حديث من جملته
قال قام رسول الله ص فينا خطيبا بماء يدعي خما بين مكة و
المدينة فحمد الله واثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال اما بعد ايها
الناس انما انا بشر يوشك ان يأتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك
تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه النور فخذوا بكتاب الله
واستمسكوا به فحث علي كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي
اذكركم الله في اهل بيتي فقال الحصين ومن اهل بيته يا زيد اليس
نساؤه من اهل بيته قال نساوه من اهل بيته من حرم الصدقة

بعده

السابع ا بعده الخبر روي هذا الحديث بسندين آخرين مع
بعض الزيادات وفي تفسير الثعلبي بسنده عن عطية العوفي
عن ابي سعيد الخدري قال سمعت اباسعيد الخدري
قال سمعت رسول الله ص يقول ايها الناس اني تركت فيكم الثقلين
ب خليفتين ان اخذتم بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر
ج كتاب الله حبل ممدود من السماء الي الارض وعترتي اهل بيتي
لا لن يفترقا حتى يردا علي الحوض • وروي الفقيه الشافعي
ابن المغازلي في كتابه عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله ص
قال اني اوشك ان ادعي فاجيب واني تركت فيكم الثقلين
د كتاب الله حبل ممدود من السماء الي الارض وعترتي اهل بيتي
وان اللطيف الخبير اخبرني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
ه و ز انظروا ماذا تخلفوني فيهما • والخبر الذي نقلناه عن مسند احمد
ح بن حنبل رواية عن زيد بن ارقم رواه بعينه ابن المغازلي
بسند آخر عن زيد بن ارقم • والذي نقلناه عن صحيح مسلم رواه ايض
ابن المغازلي باسناده عن زيد والذي رويناه عن الثعلبي
ط عن عطية العوفي قد رواه ابن المغازلي بسند آخر رفعه
ی الي ابي سعيد الخدري وفي الجمع بين الصحاح الستة لرزين
یا في الجزء الثالث من اجزاء اربعة من صحيح ابي داود وهو كتاب

السنن ومن صحيح الترمذي باسناده عن زيد بن ارقم ان
رسول الله ص قال اني تارك فيكم الثقلين ان تمسكتم به لن تضلوا
بعدي احدهما اعظم من الآخر وهو كتاب الله حبل ممدود من
السماء الي الارض وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتي يردا علي الحوض
فانظروا كيف تخلفوني في عترتي قال في صراط المستقيم
وقد روت الفرقة المحقة في مواضع لا تحصي قول النبي ص اني تارك
فيكم الثقلين ان اخذتم بهما لن تضلوا احدهما اكبر من الآخر
كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتي يردا علي الحوض و
روي نحوه ابن حنبل في مسنده من عدة طرق ومسلم في موضعين
من الجزء الرابع من صحيحه وفي كتاب السنن وصحيح الترمذي
وابن عبد ربه في كتاب العقد وابن المغازلي من عدة طرق
في كتابه والثعلبي في تفسيره في سورة آل عمران في قوله تع واعتصموا
بحبل الله جميعا ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين من عدة طرق
وقال في موضع آخر من كتاب صراط المستقيم مشيرا الي هذا الحديث
وقد ذكره ابن مردويه من تسعة ومأتين طريقا وفي كتاب شرف
النبي عن امير المؤمنين ع في وصيته للمسلمين الذين حضروا حين ثقل من
الضربة من جملة ما قال وفيكم من تخلف من نبيكم ص ما ان تمسكتم به لن
تضلوا هم الدعاة وهم النجاة وهم اركان الارض وهم النجوم بهم يستضاء

من

من شجرة طاب فرعها وزيتونة طاب اصلها نبتت في الحرم وسقيت
من كرم من خير مستقر الي خير مستودع من مدارك الي مبارك صفت
من الاقذار والادناس ومن خير مستودع من مدارك الي صعن زاده الله
من الاقذار والادناس ومن قبيح ما يأتيه شرار الناس لها فروع
طوال لا تنال حسرت عن صفاتها الالسن وقصرت عن بلوغها
الاعناق فهم الدعاة وهم النجاة وبالناس اليهم حاجة فاحفظوا خلفوا
رسول الله ص فيهم باحسن الخلافة فقد اخبركم انهما الثقلان وانهما
لن يفترقا هم والقرآن حتي يردا علي الحوض فالزموهم تهتدوا وا
ترشدوا ولا تتفرقوا عنهم ولا تتركوهم فتفرقوا وتمزقوا و
فيه ايضا عن امير المؤمنين ع ان النبي ص قال في حجة الوداع
اني امرؤ مقبوض وتارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير نبأني انهما لن
يفترقا هم والقرآن حتي يردا علي الحوض وروي الحافظ ابو نعيم
عن الحسن بن علي عليهم السلم قال قال رسول الله ص ادعوا لي سيد العرب
يعني عليا فقالت عايشة الست سيد العرب قال انا سيد ولد
آدم وعلي سيد العرب فلما ان جاء الرسل الي الانصار فاتوه
فقال لهم يا معشر الانصار الا ادلكم علي ما ان تمسكتم به لن تضلوا
بعدي قالوا بلي يا رسول الله قال هذا علي فاحبوه بحبي و

اكرموه بكرامتي فان جبرئيل امرني بالذي قلت لكم وفي صحيح
الترمذي عن جابر قال رأيت رسول الله ص وهو على ناقته
القصوى يخطب فسمعته يقول يا ايها الناس اني تارك فيكم
ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي احدهما اعظم من الآخر كتاب
الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي اقول لا
يخفى ان هذا الحديث الدال على فرض اهل البيت وان اتباعهم منقذ
من الضلال متواتر عند المخالفين وحكموا بصحته ولكن لم يعملوا
بمتضمنه لانهم تركوا اهل البيت وفتاويهم الظنية الضعيفة ولم يحبوا
من الله ورسوله واهل بيته صلى الله عليهم قال العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد فان قيل قال ع انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله
فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي
ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلت نعم لاتصافهم بالعلم
والتقوى مع شرف النسب الا ترى انه ع قرنهم بكتاب الله في
كون التمسك بهم منقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب
الا الاخذ بما فيه الهداية وكذا في العترة انتهى اقول نظر الى علامة
المخالفين كيف اقر بان التمسك باهل البيت منقذ من الضلالة
ومع هذا لم يتمسك بهم بل تمسك بمن عاداهم من اعدائهم ومما
يؤيد هذه الاحاديث ما رواه احمد بن حنبل في مسنده ونقله

صاحب

صاحب المشكوة عن ابي ذر قال وهو متعلق بباب الكعبة
من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا جندب بن
جنادة سمعت رسول الله ص باذني والا فصمتا يقول الا
ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف
عنها هلك وقد روى ابن المغازلي الشافعي الواسطي هذا
المعنى في كتاب المناقب بعدة اسانيد بعبارات مختلفة عن عبد
الله بن عباس قال قال رسول الله ص مثل اهل بيتي مثل سفينة
نوح من ركبها نجا وعن ابي ذر قال قال رسول الله ص انما مثل
اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها
غرق وعن ابن عباس ايض قال قال رسول الله ص مثل اهل بيتي مثل
سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وعن
سعيد بن المسيب قال قال رسول الله ص مثل اهل بيتي كمثل نوح
من ركب فيها نجى ومن تخلف عنها غرق وفي كتاب شرف النبي ص
عن ابن عباس قال قال رسول الله ص مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح
من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وفيه ايض قال قال رسول الله
ص اهل بيتي فيكم كباب حطة في بني اسرائيل ولا يتوهم ان اهل
البيت يشمل نساءه صلى الله عليه وآله لان لفظة العترة ما نعة
من دخولهن وكذا كون التمسك باهل البيت منقذا

من الضلال وسببا للنجاة لان التمسك بنساء النبي بالاجماع
غير منقذ من الضلالة ولا موجب للنجاة ومما يؤيد ما اوردناه
من الاخبار ويدل على ان النساء لسن من اهل البيت ما ورد من
الروايات الدالة على طهارة اهل البيت المتضمنة لذكر اعيانهم
من طرق المخالف من مسند احمد بن حنبل عن الاوزاعي عن شداد
بن عمارة قال دخلت على واثلة ابن الاسقع وعنده قوم
فذكروا عليا ع فشتموه فشتمته معهم فلما قاموا قال لي لم شتمت
هذا الرجل قلت رأيت القوم يشتمونه فشتمته فقال الا اخبرك
بما رأيت من رسول الله صلى الله عليه واله فقلت بلى قال اتيت
فاطمة ع اسألها عن علي ع فقالت توجه الى النبي ص فجلست
انتظره حتى جاء النبي ص فجلس ومعه علي وحسن وحسين اخذ
كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى عليا وفاطمة فاجلسهما
بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه
ثم لف عليهم ثوبه او قال كساء ثم تلا هذه الاية انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم قال اللهم هؤلاء
اهل بيتي احق وقد روي قريبا من هذا المعنى بسندين آخرين
عن ابن الاسقع ومنه ايض عن عطية الطفاوي عن ابيه ان ام
سلمة حدثته قالت بينما رسول الله ص في بيتي يوما اذ قال

الخادم

الخادم ان عليا وفاطمة عليهما السلم بالسدة قالت فقال لي قومي
فتنحي عن اهل بيتي قالت فقمت فتنحيت في البيت قريبا فدخل
علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وهما صبيان صغيران قالت
فاخذ الصبيين فوضعهما في حجره فقبلهما واعتنق عليا باحدى يديه
وفاطمة باليد الاخرى وقبل فاطمة واغدف عليهم خميصة سوداء
وقال اللهم اليك لا الى النار انا واهل بيتي قالت قلت وانا يا رسول
الله قال وانت ومنه ايض عن عطاء بن ابي رباح قال حدثني من
سمع ام سلمة تذكر ان النبي ص كان في بيتها فاتته فاطمة عليها السلم
ببرمة فيها حريرة فدخلت بها عليه فقال ادعي لي زوجك و
ابنيك قال فجاء علي والحسن والحسين عليهم السلم فدخلوا وجلسوا
ياكلون من تلك الحريرة وهو وهم على منام له على دكان تحته
كساء خيبري قالت وانا في الحجرة اصلي فانزل الله تع هذه الاية الكريمة
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
قالت فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى
السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس و
طهرهم تطهيرا قالت فادخلت رأسي من البيت وقلت وانا معكم يا
رسول الله قال انك الى خير انك الى خير ومنه ايض عن شهر بن حوشب
عن ام سلمة ان النبي ص قال لفاطمة ائتيني بزوجك وابنيك

فجاءت بهم فالقي عليهم كساء فدكيا قالت ثم وضع يده عليهم ثم
قال اللهم ان هولاء آل محمد فاجعل صلواتك وبركاتك وبر
بركاتك على محمد وعلى آل محمد انك حميد مجيد قالت ام سلمة
فرفعت الكساء لادخل معهم فجذبه من يدي وقال انك
على خير ومنه ايض حديث طويل هذا موضع الحاجة منه
قال ابن عباس رضي الله عنه واخذ رسول الله ص ثوبه فوضعه
على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وقال انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنه ايض
حديث آخر عن ام سلمة وهذا موضع الحاجة منه قالت فجاءت
يعني فاطمة تقود ابنيها كل واحد منهما بيده وعلي يمشي في اثرها حتى
دخلوا على رسول الله ص فاجلسهما في حجره وجلس علي على يمينه وجلست
فاطمة على يساره قالت ام سلمة فاجتبذ كساء خيبريا كان بساطا
لنا على المنامة في المدينة فلفه رسول الله ص واخذ طرفي الكساء
والوى بيده اليمنى الى ربه عز وجل وقال اللهم هولاء اهل بيتي
اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قلت يا رسول الله الست من
اهلك قال بلى فادخلني في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمه
علي وابنيه وابنته فاطمه عليها السلم ومن صحيح البخاري في الجزو
الرابع ومن صحيح مسلم ايض في الجزو الرابع باسنادهما من صفية بنت

شيبه

شيبه قالت قالت عايشة خرج النبي ص غداة وعليه مرط مرحل
من شعر اسود فجاء الحسن بن علي فادخله ثم الحسين فادخله معه ثم
جاءت فاطمة فادخلها ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن تفسير الثعلبي بسنده عن ابي
سعيد الخدري قال قال رسول الله ص نزلت هذه الآية في
خمسة في وفي علي وفي حسن وحسين وفاطمة انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنه بسنده
عن عطاء بن ابي رباح قال حدثني من سمع ام سلمة رضي الله عنها
ثم ذكر الحديث كما نقلناه عن ام سلمة من مسند احمد بن حنبل
ومنه ايض باسناده عن مجمع قال دخلت مع امي على عايشة
فسألتها امي عن علي فقالت سالتني عن احب الناس الى رسول
الله ص لقد رأيت عليا وفاطمة وحسنا وحسينا وقد جمع رسول
الله ص بثوب عليهم ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت قلت يا رسول الله انا من
اهلك فقال تنحي انك الى خير ومنه ايض باسناده عن اسمعيل
بن عبد الله بن جعفر الطيار عن ابيه قال لما نظر رسول
الله ص الى الرحمة هابطة من السماء قال من يدعو مرتين قالت
زينب انا يا رسول الله فقال ادعي لي فاطمة وعليا والحسن

ثم جاء علي فادخله صح

والحسين قال فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن شماله
وعليا وفاطمة تجاهه ثم غشاهم كساء خيبريا ثم قال اللهم
ان لكل نبي اهلا وهؤلاء اهل بيتي فانزل الله تع انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
فقالت زينب يا رسول الله الا ادخل معكم فقال رسول الله ص
مكانك فانك الى خير ان شاء الله ومنه ايض عن شداد بن
عمار قال دخلت على واثلة بن الاسقع الى آخر الحديث وقد قدمنا
تمام الحديث نقلا عن مسند ابن حنبل ومنه ايض بحذف
الاسناد عن ابي الحمراء قال اقمت في المدينة تسعة اشهر كيوم واحد
وكان رسول الله يجئ كل غداة فيقوم على باب علي وفاطمة عليهما
السلم فيقول الصلوة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ومنه ايض بحذف الاسناد عن
ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الله قسم
الخلق قسمين فجعلني في خيرهما قسما فذلك قوله تع واصحاب
اليمين فانا خير اصحاب اليمين ثم جعل القسمين اثلاثا فجعلني في — ما اصحاب اليمين ص
خيرها ثلثا فذلك قوله تع واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة
والسابقون فانا من السابقين وانا خير السابقين ثم جعل — السابقون ص
الاثلاث قبائل فجعلني من خيرها قبيلة فذلك قوله تع انما

يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن — يطهركم ص
الجمع بين الصحيحين للحميدي قال الحديث الرابع والستون
من المتفق عليه في الصحيحين من البخاري ومسلم من مسند
عايشة عن مصعب بن شيبة عن عايشة قالت خرج النبي ص — عن صفية بنت شيبة
ذات غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن بن
علي فادخله معه ثم جائت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله — فجاء الحسين فد
ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا ومن الجمع بين الصحاح الستة لرزين بن معوية العبدري
قال في الجزو الثاني من اجزاء ثلثة في تفسير سورة الاحزاب
من صحيح ابي داود السجستاني وهو كتاب السنن في تفسير قوله
تع معه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا قال وعن عايشة قالت خرج رسول الله ص وعليه مرط
مرجل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله
ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وعن ام
سلمة زوج النبي ص ان هذه الآية نزلت في بيتها انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وانا جالسة
عند الباب فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال

انك الي خير انك من ازواج رسول الله ص قالت وفي البيت رسول
الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم فجللهم
بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا ومن الجزو المذكور في سنن ابي داود وموطا مالك عن
انس ان رسول الله ص كان يمر بباب فاطمة اذا خرج الي صلوة الفجر
حين نزلت هذه الاية قريبا من ستة اشهر يقول الصلوة يا اهل
البيت انما يريد الله ان ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا ومن الجزو الثالث من الكتاب اعني رزين في باب مناقب
الحسن والحسين عليهما السلم من صحيح ابي داود وهو السنن عن
صفية بنت شيبه قالت قالت عايشة خرج رسول الله ص
يوما وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن بن علي عليهما السلم
فادخله ثم جاء الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء
علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وقال صاحب صراط المستقيم ذكر ابن مردويه
في كتاب المناقب من مائة وثلثين طريقا ان العترة علي وفاطمة
والحسنان فثبت بما اوردناه ان العترة هم اهل البيت الذين
اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا دون النساء وغيرهن و
ثبت عصمتهم لثبوت تنزيه الله لهم واذهاب الرجس عنهم و

الطهير

الطهير التنزيه عن الاثم وعن كل قبيح وقد نقل ذلك عن احمد
بن فارس اللغوي في المجمل وغيره ومما يويد ما قدمناه ما رواه
محمود بن عمر الزمخشري باسناده قال قال النبي ص فاطمة
بهجة قلبي وابناها ثمرة فوادي وبعلها نور بصري والايمة من
ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم
بها نجا ومن تخلف عنها هوي وفي شرح نهج البلاغة لابن ابي
الحديد نقلا عن صاحب حلية الاولياء قال النبي ص من
سره ان يحيا حياتي ويموت مماتي ويسكن جنة عدن التي
غرسها ربي فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد
بالايمة من بعدي فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهما
وعلما فويل للمكذبين من امتي القاطعين فيهم صلتي لا انالهم الله
شفاعتي وفي صراط المستقيم عن ابن حجر في نخبته مسندا عن النبي
من سره ان يحيي حياتي ويموت ميتتي ويدخل جنة عدن منزلي فليتول
علي بن طالب وليأتم بالاوصياء من ولده ثم قال ونحوه ذكر
في حلية الاولياء وفضائل احمد وخصايص النطنزي وكتاب
شرف النبي عن ابرهيم بن شيبة الانصاري قال جلست الي
الاصبغ بن نباتة قال الا اقرئك ما املاه علي ابن ابي طالب
فاخرج الي صحيفة فاذا مكتوب فيها بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما اوصي به محمد رسول الله ص اهل بيته فان اهل بيته
آخذون بحجزة نبيهم وان شيعتهم آخذون بحجزهم من النار
فانهم لن يدخلوكم باب ضلالة ولن يخرجوكم من نور هدى
وفي فردوس الديلمي عن النبي ص يا علي اذا كان يوم القيمة اخذت
بحجزة الله عز وجل واخذت انت بحجزتي واخذ ولدك بحجزتك
واخذ شيعة ولدك بحجزتهم فترى اين يؤمر بنا وفيه ايضا
مسندا عن النبي ص يا علي اول اربعة يدخلون الجنة انا وانت
والحسن والحسين وذرارينا خلف ظهورنا وازواجنا خلف
ذرارينا وشيعتنا عن ايماننا وعن شمائلنا ه وما رواه احمد بن
حنبل في مسنده باسناده قال رسول الله ص النجوم امان لاهل
السما فاذا ذهب النجوم ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض ٧ (ب اهل بيتي ذهب اهل الارض ٤٤)
وفي كتاب شرف النبي بهذه العبارة قال صلى الله عليه وآله النجوم
امان اهل السماء واهل بيتي امان اهل الارض فاذا ذهبت النجوم
من السماء اتى اهل السماء ما يوعدون واذا ذهب اهل بيتي من
الارض اتى اهل الارض ما يوعدون وفي بعض الاخبار فاذا
انقرضوا صب الله عليهم العذاب صبا وما رواه الشافعي
بن المغازلي باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رسول
الله ص ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي انا وانت

شجرة

شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها
فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وما في كتاب شرف النبي
قال رسول الله ص انا واهل بيتي شجرة في الجنة واغصانها
في الدنيا فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وما رواه ابراهيم الثقفي
في كتابه باسناده عن بريدة الاسلمي قال قال رسول الله ص ان هذا
صراطي مستقيما فاتبعوه وما في تفسير الثعلبي في تفسير قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم قال قال مسلم بن حنان سمعت ابا
بريدة يقول صراط محمد ص وآله انتهى ما اردنا نقله من طرق
المخالف والاحاديث في المعنى الذي اوردناه من طرقهم
كثيرة نقلناها في كتاب الاربعين ولكن لزوما للاختصار
اكتفينا هٰهنا بهذا المقدار واما من طريقنا حديث الثقلين
والسفينة وغيرهما مما يدل على وجوب اتباع اهل البيت و
تعيين اشخاصهم فقد تجاوز حد التواتر ولكن نحن نذكر
هٰهنا منها تيمنا حديثا واحدا وهو ما في خطبة حجة الوداع
التي خطب بها رسول الله ص في مسجد خيف ايها الناس
اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا ولن تزلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانه قد نبأني اللطيف الخبير انهما
لن يفترقا حتى يردا على الحوض كاصبعي هاتين وجمع بين

بين سبابتيه ولا اقول كهاتين وجمع بين سبابته والوسطي
فتفضل هذه علي هذه وفي الكافي ورد هذه العبارة قال رسول
الله ص اني قد تركت فيكم امرين لن تضلوا بعدي ما ان تمسكتم
بها كتاب الله وعترتي اهل بيتي فان اللطيف الخبير قد عهد الي
انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فجمع بين مسبحتيه ولا
اقول كهاتين وجمع بين المسبحة والوسطي فتسبق احديهما
الاخري فتمسكوا بهما لا تزلوا ولا تضلوا ولا تقدموهم فتضلوا
ولا يخفى ان الروايات المتواترة المذكورة دليل قاطع
على امامة الائمة الاثني عشر وعصمتهم ووجه الدلالة على امامتهم
انها صريحة في وجوب اتباع اهل البيت عليهم السلام وفرض
طاعتهم وليس المراد بالامام الا من وجب متابعته وفرض طاعته
ووجه الدلالة على عصمتهم ان المستفاد منها ان اتباعهم
منقذ من الضلال ومن يكون اتباعه منقذا من الضلالة
لا يكون الا معصوما فان قيل سلمنا ان الاحاديث المذكورة
دلت على امامة اهل البيت وعصمتهم ولكن لا نسلم دلالتها
على امامة جميع الائمة الاثني عشر قلت الاحاديث المذكورة
دلت على ان من يكون التمسك به منقذا من الضلال من
اهل البيت لا يفارق الكتاب الي يوم الحساب وليس

آخر خطبة يوم قبضه الله عز وجل اليه

وليس في فرق الامة من يكون بهذه العقيدة الا
الشيعة الامامية الاثني عشرية فعرفنا انهم اهل
الحق وائمتهم ائمة الحق وان قيل سلمنا ان هذه الاحاديث
تدل على ان الشيعة هم اهل الحق وائمتهم ائمة الحق فهل
تدل علي ان غيرهم من الفرق وائمتهم علي الباطل قلنا نعم
لانه تواتر عند الخاصة والعامة ان النبي صلي الله عليه و
آله قال ستفترق امتي ثلثة وسبعين فرقة فرقة منها
ناجية والباقي في النار فاذا ثبت بما ذكرناه ان الشيعة
الاثنا عشرية الفرقة الناجية ثبت ان غيرهم من الفرق
من اهل النار ان قيل هل ورد في طرق المخالف ان عدد الائمة
اثنا عشر قلنا قد ورد في مسند احمد بن حنبل في المجلد الثالث
من مسند عبد الله بن مسعود عن مسروق قال كنا مع
المسجد عبد الله جلوسا في المسجد يقرئنا فاتاه رجل فقال يا ابن
مسعود هل حدثكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال
نعم كعدة نقباء بني اسرائيل وورد ما في هذا المعنى في صحيح
البخاري حديث واحد وفي صحيح مسلم احد عشر حديثا
وفي تفسير الثعلبي ثلثة احاديث وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي
سبعة احاديث وفي الجمع بين الصحاح الستة لرزين العبد دي

حديثان وقد ورد في غير هذه الكتب ايض ذكرناها في
كتاب الاربعين ان قيل هل ورد التصريح باسمائهم في
كتب المخالف قلنا نعم قد روي المسمّى عندهم صدر الائمه
اخطب خوارزم موفق بن احمد المكي في كتابه عن ابي سليمان
بن قال سمعت رسول الله ص يقول ليلة اسري بي الي
السماء قال لي الجليل جلّ جلاله آمن الرسول بما انزل اليه
فقلت والمؤمنون قال صدقت يا محمد من خلّفت في امتك
خيرها علي بن ابي طالب ع قلت نعم يا ربّ قال يا محمد اني اطّلعت
علي الارض اطلاعة فاخترتك منها فشققت لك اسما من
اسمائي ولا اذكر في موضع الا ذكرت معي فانا المحمود وانت
محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها عليا وشققت له
اسما من اسمائي فانا الاعلي وهو علي يا محمد اني خلقتك
وخلقت عليا وفاطمة والحسن والحسين والائمة من ولده
من نور من نوري وعرضت ولايتكم علي اهل السموات والارض
فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان عندي
من الكافرين يا محمد لو ان عبدا من عبادي عبدني حتي ينقطع
او يصير كالشن البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم ما غفرت له
حتي يقرّ بولايتكم تحبّ ان تراهم قلت نعم يا ربّ فقال التفت

عن

عن يمين العرش فالتفت فاذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين
وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسي بن جعفر
وعلي بن موسي ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والمهدي
في ضحضاح من نور قيام يصلّون وهو في وسطهم يعني المهدي
كانه كوكب درّي وقال يا محمد هؤلاء الحجج وهو الثائر
من عترتك بعزتي وجلالي انه الحجة الواجبة لاوليائي
والمنتقم من اعدائي وبالاسناد عن سعيد بن بشر عن علي
بن ابي طالب ع قال قال رسول الله ص انا واردكم علي الحوض
وانت يا علي الساقي والحسن الذايد والحسين الآمر وعلي
بن الحسين القابض ومحمد بن الناشر وجعفر بن محمد السايق
وموسي بن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع المنافقين
وعلي بن موسي مزين المؤمنين ومحمد بن علي منزل اهل الجنة
في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته ومزوجهم
من الحور العين والحسن بن علي سراج اهل الجنة يستضيئون
به والهادي شفيعهم يوم القيمة حيث لا يأذن الله الا لمن
يشاء ويرضي ونقل هذا الحديث صاحب صراط المستقيم
ثم قال ورواه ايض الشيخ الفاضل محمد بن شاذان مسندا
الي علي ع واسند نحوه الاعمش وسعيد بن قيس عن النبي ص

واسند البغوي الي ابن عمر قول النبي يا علي انا نذير امتي و
انت هاديها والحسن قايدها والحسين سايقها وعلي بن الحسين
جامعها ومحمد بن علي عارفها وجعفر بن محمد كاتبها وموسى
بن جعفر محصيها وعلي بن موسى معبرها ومنجيها وطارد
مبغضها ومدني مؤمنها ومحمد بن علي قايدها و
سايقها وعلي بن محمد ساترها وعالمها والحسن بن علي ناديها
ومعطيها والقائم الخلف ناشدها وشاهدها ان في ذلك
لآيات للمتوسمين واسنده ابن حنبل عن ابن عمر باربعة
وثلثين طريقا انتهى ما ذكره في صراط المستقيم ان قيل هل الائمة
الاثنا عشر عليهم السلام مذكورون في الكتب السماوية قلنا نعم اما
في القرآن فقد اشار الله اليهم في آيات منها قوله تع يوم
ندعو كل اناس بامامهم ومنها قوله عز وجل مخاطبا للنبي ص
انما انت منذر ولكل قوم هاد واما في التورية فقد ورد
في السفر الاول منه في البشارة لابراهيم ع في قبول دعائه
في حق اسمعيل وهذه عبارته ولِيِشْماعِل شْمَعْتِيخا هِينِه بِرَخْتي
اُوتُوا وهِفْرِتي اتو وهربيتي اوتو بِمْأُدْ مَأُدْ شْنيم عاسار نسي
اِم يوليد ونتيتوا وللوي كادول وهذه ترجمته وفي
اسمعيل سمعت دعاءك ها انا باركته واثمرته وكثرته بعظيم

عظيم

عظيم اثنا عشر شريفا يولدون منه واعطيته لقوم
عظيم • قال الشيخ الجليل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
بعد ذكره هذه العبارة وهذا نص واضح على سادتنا
صلوات الله عليهم وابانة عن تشريف منزلتهم وعلو
قدرهم لان رتبة التعظيم والتشريف المخصوصة بهذه
العدة المنصوصة غير موجودة الا في سادتنا من بين
جميع ولد اسمعيل ولا نعلم اثني عشر يدعوا ذلك لانفسهم
ولا يدعي لهم سواهم فان لم يكن هم المعينين بذلك لم يكن
للوعد انجاز ولا للبشارة ثمرة والله متعال ان يخلف
وعده او يبشر خليله بما لا يفعل ثم اعلم ان حديث الثقلين
كما هو صريح في وجوب التمسك باهل البيت عليهم السلام
هكذا صريح في وجوب العمل بمحكمات الكتاب سواء كان
نصا او ظاهرا ويؤيده ايضا من احاديث اهل البيت عليهم السلام
• ما رواه السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص
على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه • وما رواه
ايوب بن راشد عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق
من الحديث القران فهو زخرف • وما رواه ابن ابي عمير

عن هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبد الله ع قال خطب
النبي ص بمنى فقال ايها النّاس ما جاءكم عني يوافق كتاب
الله فانا قلته وما جاءكم خلاف كتاب الله فلم اقله هذه
الاحاديث باسنادها مذكورة في الكتابين والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة فبطل بما ذكرناه قول من قال لا يجوز
العمل بظواهر الآيات الا ان تكون موافقة للحديث
ويستفاد ايضا من حديث الثقلين وما في معناه ان الادلة
الشرعية منحصرة في الكتاب واحاديث الائمة عليهم السلام
ومما يؤيّده ما في احتجاج الطبرسي انّ رسول الله ص قال يوم
الغدير الا ان الحلال والحرام اكثر من احصيها واعرفها وآمر
بالحلال وانهى عن الحرام في مقام واحد فامرت ان آخذ
البيعة عليكم والصفقة منكم لقبول ما جئت به عن الله في علي
امير المومنين والائمة من بعده يا معاشر الناس تدبّروا
القرآن وافهموا آياته وانظروا في محكماته ولا تنظروا في
متشابهاته فوالله لن يبين لكم زواجره ولا يوضح لكم تفسيره
الا الذي انا اخذ بيده وفيه عنه صلى الله عليه واله قال
ايها النّاس علي بن ابي طالب فيكم بمنزلتي فقلّدوه ودينكم
واطيعوه في جميع اموركم فان عنده جميع ما علمني الله عزّ وجلّ

من علمه

من علمه وحكمه فاسالوه وتعلّموا منه ومن اوصيائه بعده
وعن امير المومنين ع الا ان العلم الذي هبط به آدم ع
من السّماء الى الارض وجميع ما فضّل به النبيون الى خاتم النبيين
عندي وعترتي فاين يتاه بكم بل اين تذهبون رواه علي
بن ابراهيم في تفسيره وروى الصدوق عنه عليه السلام
انه قال من اخذ علمه من كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله
زالت الجبال قبل ان يزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال
ردّته الرجال ورواه في الكافي ايضا وعن الصادق ع كلّ
علم لا يخرج من هذا البيت فهو باطل واشار بيده الى بيته وقال اذا
اردت العلم الصحيح فخذ عن اهل البيت فانا اديناه واوتينا
شرح الحكمة وفصل الخطاب ان الله اصطفانا واتانا ما لم يؤت
احدا من العالمين وفي الكافي عن حمزة الطيار انه عرض على
ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها
قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما
ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة
الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى و
يعرفوكم فيه الحق قال الله عزّ وجلّ فاسالوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وفيه في باب الضلال باسناده عنه ع

قال اما انه شر عليكم ان تقولوا بشيء مالم تسمعوه منا و
باسناده عن المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلم
من دان الله بغير سماع الزمه الله البتة العنا ومن ادعي سماعا من
غير الباب الذي فتحه الله فهو مشرك وذلك الباب المامون
علي سر الله المكنون وباسناده عنه عليه السلم قال لا يسع
الناس حتى يسالوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان
يأخذوا بما يقول لهم وان كان تقية وباسناده عن زرارة
ومحمد بن مسلم وبريد العجلي قالوا قال ابو عبد الله ع لحمران بن
اعين في شيء سأله انما يهلك الناس لانهم لا يسالون
وروى الصدوق رحمه الله في اكمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام
رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق
بن يعقوب ورواه الطبرسي ايض في الاحتجاج والكشي في
الرجال والشيخ الطوسي في اختياره عن اسحق بن يعقوب
قال سألت محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه ان يوصل لي
كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد التوقيع
بخط مولانا صاحب الزمان عليه الصلوة والسلم اما ما
سألت عنه ارشدك الله ووفقك الي ان قال واما
الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الي رواة حديثنا فانهم

حجتي

عليكم وانا حجة الله عليهم وفي رجال الكشي والاختيار باسناده
عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن
الثالث ع اسأله عمن آخذ معالم ديني وكتب اخوه ايض فكتب
اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما علي مسن في حبنا وكل
كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ان شاء الله وروى ثقة
الاسلام عن محمد بن عبد الله ومحمد بن يحيي جميعا عن عبد الله
بن جعفر الحميري قال اجتمعت انا والشيخ ابو عمرو عند احمد
بن اسحق الي ان قال اخبرني ابو علي احمد بن اسحق عن ابي الحسن ع
قال سألته وقلت من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال
له العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك
عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المامون واخبرني
ابو علي انه سأل ابا محمد ع عن مثل ذلك فقال له العمري
وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا
لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المامونان
الحديث اقول فاذا ثبت بما نقلناه من الروايات حصر
الادلة في الكتاب والسنة فلا يجوز في الاحكام الشرعية
العمل بالقياس والاستحسان وغيرهما من الامارات المفيدة
للظن ومما يدل ايض علي عدم جواز العمل بالامارات المفيدة

للظن آيات من القران كقوله تعم لا تقف ما ليس لك به
علم وقوله تعم وان تقولوا علي الله ما لا تعلمون وقوله
تعم ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعم ولا تقدموا
بين يدي الله ورسوله وقوله تعم الله اذن لكم ام علي الله تفترون
ووجه الدلالة في هاتين الآيتين ان العمل بالظن تقديم بين
يدي الله ورسوله وعمل بغير اذن الله وقوله تعم ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ووجه الدلالة ان الحكم عن
الظن حكم بغير ما انزل الله واكدها باية اخري ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الظالمون واكدها باية ثالثة ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعم بخروج
عباده عن طاعته وعدم امتثالهم اوامره وكيف يجوز العمل
بالقياس ومبنى شرعنا علي الفرق بين المماثلات كايجاب الغسل
بالمني دون البول وكلاهما من احد السبيلين وغسل بول خارج م
الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب
الكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال
وايجاب صوم اخر رمضان وعلي الجمع بين المختلفات كايجاب
الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار
والافطار وتساوي العمد والخطاء ووجوب القتل بالزنا

والترده فاذا كان كذلك امتنع حصول الظن من القيا س
المبني علي اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف
وكيف يجوز العمل بالاستحسان وقد قال تعا وعسي ان
تحبوا شيئا وهو شر لكم واجاد من قال ردا علي الحنفية
والحنبلية العاملين به من استحسن فقد شرع يعني من
اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل فهو الشا ع
لذلك الحكم وقد ورد ايضا من طرق العامة والخاصة
اخبار كثيرة بل متواترة صريحة في بطلان القياس و
الراي والاجتهاد اما من طرق فقد روي عن الخطيب المؤلف
في تاريخه والديلمي في فردوسه عن عدة رجال الي
عوف بن مالك الي النبي ص انه قال تفترق امتي علي بضع
وسبعين فرقة اعظمها فتنة علي امتي قوم يقيسون
الامور برايهم يحرمون الحلال ويحللون الحرام وفي
الفردوس ايضا عن انس عن ابي هريرة قال
قال النبي ص تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله وبرهة
بسنة نبيه ثم تعمل بالراي فاذا عملوا به فقد ضلوا واضلوا
وفي ابانة ابن بطة ومسند الهذلي عن ابن عباس لو جعل اياكم وعنه
الله الراي لاحد لجعله لرسوله بل قال وان احكم

بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وروى الجاحظ وغيره
في كتاب الفتيا قول ابي بكر اي سماء تظلني واي
ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقول عمر اياه
اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحا
ديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال
اياكم والمكايلة قالوا وما هي قال المقايسه وقال ابن
مسعود يذهب فقهاؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤساء جهالا يقيسون الامور بآرائهم وقال الشعبي
ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال قال
مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبو
تها كل هذا نقل عنهم صاحب صراط المستقيم وفي كتاب
الفردوس للديلمي باسناده عن النبي صلعم يا علي اياك والرا ي
فان الدين من الله والراي من الناس انتهى ما اردنا
نقله عن المخالف واما الاحاديث في هذا الباب
من طريق اهل البيت ع فكثيرة جدا ونحن نورد هنا
قدر الكفاية في الحديث القدسي ما امن بي من فسر كلامي
برأيه وما على ديني من استعمل القياس في ديني رواه الصدوق
في اماليه وفي نهج البلاغة من كلام امير المؤمنين ع في ذم

اختلاف

اختلاف العلما في الفتيا ترد على احدهم القضية في حكم
من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها
على غيره فيحكم فيها برأيه بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة
بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراء هم
جميعا والههم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله بالاختلاف
فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله سبحانه
دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كان شركاء له
فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما
فقصر الرسول صلعم عن تبليغه وادائه والله سبحانه
يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء
وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا وانه لا اختلا ف
فيه فقال سبحانه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا وان القران ظاهره انيق وباطنه عميق
لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تنكشف الظلمات
الا به قال ابن ابي الحديد في شرحه عند شرح
هذا الكلام نقول لا ينبغي ان نحمل جميع ما في الكتاب
العزيز على ظاهره فكم من ظاهر فيه غير مراد بل المراد به
امر اخر باطن والمراد الرد على اهل الاجتهاد في الاحكام الشرعية

وافساد قول من قال كل مجتهد مصيب وتلخيص الاحتجا ج
من خمسة اوجه احدها انه لما كان الاله سبحانه وا
حدا والرسول عليه السلم واحدا والكتاب واحدا وجب
ان لا يكون الحكم في الواقعة الا واحدا كالملك الذي
يرسل الى رعيته رسولا بكتاب يأمرهم فيه باوامر تقتضيها
ملكه وامرته فانه لا يجوز ان يتناقض اوامره ولو تنا
قضت لنسب الي السفه والجهل وثانيها لا يخلو الاختلاف
الذي ذهب اليه المجتهدون اما ان يكون مامورا به
او منهيا عنه والاول باطل لانه ليس في الكتاب والسنه
ما يمكن الخصم ان يتعلق به في كون الاختلاف مامورا به
او منهيا عنه والثاني حق ويلزم منه تحريم الاختلاف
وثالثها اما ان يكون دين الاسلام ناقصا او تاما فان
كان الاول كان الله سبحانه قد استعان بالمكلفين على
اتمام شريعة الناقصه ارسل بها رسوله اما استعانة
على سبيل النيابة عنه او على سبيل المشاركة له وكلا
هما كفر وان كان الثاني فاما ان يكون الله سبحانه
انزل الشرع تاما فقصر الرسول عن تبليغه او يكون
الرسول قد بلغه تاما على تمامه وكماله فان كان الاول

فهو

فهو كفر ايضا وان كان الثاني فقد بطل الاجتهاد لان
الاجتهاد انما يكون فيما لم يبين واما ما تبين فلا مجال للاجتها د
فيه ورابعها الاستدلال بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من
شيء وقوله فيه تبيان كل شيء وقوله سبحانه ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين فهذه الايات دالة على
اشتمال الكتاب العزيز على جميع الاحكام فكل ما ليس في
الكتاب وجب ان لا يكون من الشرع وخامسها قوله
تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فجعل الاختلاف دليلا على انه ليس من عند الله لكنه
من عند الله بالادلة القاطعه الدالة على صحة النبوة
فوجب ان لا يكون فيه اختلاف ق واعلم ان هذه الوجوه
هي التي يتعلق بها الامامية ونفاة القياس والاجتهاد
في الشرعيات وقد تكلم عليه اصحابنا في كتبهم انتهى وفي
نهج البلاغه ايضا من كلام امير المؤمنين ع ان ابغض
الخلايق الى الله رجلان رجل وكله الله الى نفسه فهو
جاير عن قصد السبيل ساير بغير دليل مشعوف بكلام
بدعة ودعاء ضلالة فهو فتنة لمن افتتن به ضال عن
هدى من كان قبله مضل لمن اقتدى به في حيوته

وبعد وفاته حمال خطايا غيره رهن بخطيئته ورجل قمش

جهلا موضع في جهال الامة غار في اغباش الفتنة عم بما في

عقد هدنة قد سماه اشباه الناس عالما وليس به بكر

فاكثر من جمع ما قل منه خير مما كثر حتى اذا ارتوا من ماء آجن جن

واكتنز من غير طائل جلس بين الناس قاضيا ضامنا لتخليص

ما التبس على غيره ولئن خالف قاضيا سبقه لم يأمن

ان ينقض حكمه من ياتي بعده كفعله بمن كان قبله

كذا في الكافي فان نزلت به احدى المبهمات هيأ لها حشوا

رثا من رأيه ثم قطع به فهو من لبس الشبهات في مثل

نسج العنكبوت لا يدري اصاب ام اخطأ ان اصاب

خاف ان يكون قد اخطا وان اخطا رجا ان يكون

قد اصاب جاهل خباط جهالات غاش ركاب عشوات

لم يعض على العلم بضرس قاطع يذري الروايات اذراء الريح

الهشيم لا ملي والله باصدار ما ورد عليه لا يحسب العلم في شيء

مما انكره ولا يرى ان من وراء ما بلغ فيه مذهبا ان قاس

شيئا بشيء لم يكذب نظره وان اظلم عليه امر اكتتم به لما يعلم

من جهل نفسه تصرخ من جور قضائه الدماء وتعج منه الموا

ريث الى الله اشكو من معشر يعيشون جهالا ويموتون

فاستكثر

ضلالا ليس فيهم سلعة ابور من الكتاب اذا تلي حق تلاو ته

ولا سلعة انفق بيعا ولا اغلا ثمنا من الكتاب اذا حرف

من مواضعه ولا عندهم انكر من المعروف ولا اعرف

من المنكر وقال ابن ابي الحديد في شرح الكلام

هذا الكتاب ان قيل بينوا الفرق بين الرجلين الذ ين

احدهما رجل وكله الله الى نفسه والاخر قمش جهلا

فانهما في الظاهر واحد قيل اما الرجل الاول فهو

الضال في اصول العقايد كالمشبهة والمجبرة ونحوهما

الا تراه كيف يقول مشغوف بكلام بدعة ودعاء ضلالة

وهذا يشعر بما قلناه من ان مراده به المتكلم في اصول

الدين وهو ضال عن الحق ولهذا قال انه فتنة لمن افتتن

به ضال عن هدي من كان قبله مضل لمن يجيء بعده واما

الرجل الثاني فهو المتفقه في فروع الشرعيات وليس

باهل لذلك كفقهاء السوء الا تراه كيف يقول

جلس بين الناس قاضيا وقال ايضا تصرخ من

جور قضائه الدماء وتعج منه المواريث ومن كلام

له عليه السلام واخر قد تسمى عالما وليس به فا قتبس

جهائل من جهال واضاليل من ضلال ونصب للناس

شراكا من حبال غرور وقول ذور قد حمل الكتاب على آرا ثمد
وعطف الحق على اهوائه يؤمن بالعظايم ويهون
كبير الجرايم يقول اقف عند الشبهات وفيها وقع ويقول
اعتزل البدع وبينها اضطجع فالصورة صورة انسا ن
والقلب قلب حيوان لا يعرف باب الهدي فيتبعه
ولا باب العمي فيصدّ عنه فذلك ميّت الاحياء فاين
تذهبون واني تؤفكون والاعلام قايمة والآيات
واضحة والمنار منصوبة فاين يتاه بكم بل كيف تعمهون
وبينكم عترة نبيكم وهم ازمّة الحق والسنة الصدق فانزلو هم
باحسن منازل القرآن وَرِدُوهُم ورود الهيم العطاش
ايها الناس خذوها عن خاتم النبيين ص انه يموت
من مات منا وليس بميت ويبلي من بلي منا وليس ببال
فلا تقولوا بما لا تعرفون فان اكثر الحق فيما تنكرون
واعذروا من لا حجة لكم عليه وانا هو الم اعمل فيكم
بالثقل الاكبر واترك فيكم الثقل الاصغر وركزت فيكم
رايت الايمان ووقفتكم على حدود الحلال والحرام
والبستكم العافية من عدلي وفرشت لكم المعروف من
قولي وفعلي واريتكم كرايم الاخلاق من نفسي فلا

تستعملو

تستعملوا الراي فيما لا يدرك قعره البصر ولا يتغلغل فيه الفكر
ومن كلام له ع في خطبة لها كل ذي قلب بلقيب ولا كل ذي
سمع بسميع وكل ذي ناظر ببصير فيا عجبا ومالي لا اعجب من خطاء
هذه الفرق على اختلاف في دينها لا يقتصّون اثر نبي ولا مجرا
يقتدون بعمل وصي ولا يؤمنون بغيب ولا يعفون
عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف
فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما انكروا مفزعهم في المعضلات المشكلات
علي انفسهم وتعويلهم في المبهمات علي ارائهم كان كل امرئ منهم امام
نفسه قد اخذ منها فيما يري بعري وثيقات واسباب محكما ت
ومن كلامه ع اعلموا عباد الله ان المؤمن يستحل العام ما استحل
عام اول ويحرّم العام ما حرم عام اول وان ما احدث الناس
لا يحلّ لكم شيئا مما حرم عليكم ولكنّ الحلال ما احل الله والحرا م
ما حرم الله وفي التهذيب بسنده عن ابي جعفر ع قال قال
علي عليه السلام لو قضيت بين رجلين بقضية ثم عادا الي
من قابل لم ازدهما علي القول الاول لان الحق لم يتغير وفي الكافي بالا
سناد عن زرارة قال سالت اباعبدالله ع عن الحلال
والحرام فقال حلال محمد حلال الي يوم القيمة وحرامه
حرام الي يوم القيمة لا يكون غيره ولا يجيء غيره في نهج البلاغة غد

ايضا من كلامه ع في ذكر القرآن اتمّ به نوره واكرم به دينه
وقبض نبيه وقد فرغ الي الخلق من احكام الهدي به
فعظّموا منه سبحانه ما عظّم من نفسه فانّه لم يخف عنكم
شيئا من دينه فلم يترك شيئا رضيه اوكرهه الّا وجعل له
علما باديا وآية محكمة تزجر عنه او يدعو اليه فرضاه فيما
بقي واحد وسخطه فيما بقي واحد واعلموا انّه لن يرضي عنكم
بشيء سخطه علي من كان قبلكم ولن يسخط عليكم بشيء رضيه
ممن كان قبلكم وانّما تسيرون في اثر بيّن وتتكلمون برجع قول
قد قاله الرّجال من قبلكم قال ابن ابي الحديد في شرح
هذا الكتاب قوله فرضاه فيما بقي واحد معناه انّ ما لم ينص
عليه صريحا بل هو في محل النظر ليس يجوز للعلماء ان يجتهد
وا فيه فيحلّه بعضهم ويحرّمه بعضهم بل رضا الله سبحانه امر
وكذلك سخطه فليس يجوز ان يكون شيء من الاشياء
يُفتي فيه قوم بالحرمة وهذا قول منه بتحريم الاجتهاد وفي
تفسير العسكري ع عن امير المؤمنين ع انه قال يا معشر
شيعتنا والمنتحلين ولايتنا ايّاكم واصحاب الرأي فانّهم
اعداء السنن تفلّتت منهم الاحاديث ان يحفظوها واعيتهم
السنة ان يعوها فاتّخذوا عباد الله خولا وماله دولا

فذلت

فذلّت لهم الرقاب واطاعهم الخلق اشباه الكلاب ونازعوا
الحقّ واهله وتمثّلوا بالائمة الصّادقين وهم من الجهّال
الكفار الملاعين فسئلوا عمّا لا يعلمون فانفوا ان يعترفوا
بانّهم لا يعلمون فعارضوا الدّين بآرائهم وضلّوا فاضلّوا امّا لو
كان الدّين بالقياس لكان باطن الرجلين اولي بالمسح من
ظاهرهما وفي الكافي عن ابي جعفر ع قال خطب امير المؤمنين ع
فقال ايّها الناس انما بدو وقوع الفتن اهواء تُتّبع واحكام
تبتدع يخالف فيها كتاب الله يتولّي فيها رجال رجالا فلو
انّ الباطل خلص لم يخف علي ذي حجّة ولو انّ الحقّ خلص
لم يكن اختلاف ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث
فيمزجان ويجيئان معا وهنالك استحوذ الشيطان علي
اوليائه ونجي الذين سبقت لهم منّا الحسني وباسناده عن
امير المؤمنين ع في حديث طويل ومن عمي نسي الذكر واتّبع
الظنّ وبارز خالقه قيل المراد بالذكر القرآن يعني قوله تعالي
انّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئا وباسناده عن مسعدة بن
صدقة قال حدّثني جعفر بن محمد عن ابيه انّ عليا ع
قال من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ارتماس
ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس قال

ذق ابو جعفر ع من افتى الناس برايه وان الله بما لا يعلم ومن
وان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احلّ وحرّم فيما لا يعلم
وفي بصاير الدرجات باسناده عن ابي جعفر ع قال
لو حدّثنا برأينا ضللنا كما ضلّ من كان ولكنا حدّثنا ببيّنة من
ربّنا النبيّه ص فبيّنها لنا وفي الكافي باسناده عن محمد بن مسلم
قال قلت لابي عبد الله ع ان قوما من اصحابنا تفقّهوا
واصابوا علما ورووا احاديث فيرد عليه الشيء فيقولون
فيه برأيهم فقال لا فهل هلك من مضى الا [illegible] بهذا واشباهه
وباسناده ع قال انهاك عن خصلتين ففيهما هلك الرجال انهاك
ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفيه عن يونس
بن عبد الرحمن قال قلت لابي الحسن ع بما اوحّد الله
قال يا يونس لا تكوننّ مبتدعا من نظر برايه هلك
ومن ترك اهل بيت نبيه ضلّ ومن ترك كتاب الله وقول
نبيه كفر وفي بصاير الدرجات باسناده عن ابي الحسن ع
قال انما هلك من كان قبلكم بالقياس وان الله تبارك وتعالى
لم يقبض نبيه حتى اكمل له جميع دينه في حلاله وحرامه فجاء
كم بما تحتاجون اليه في حيوته وتستغنون به وباهل بيته
بعد موته وانه مخفي عند اهل بيته حتى ان فيه لارش الكف

وانه

وانه ليس شيء في الحلال والحرام وجميع ما يحتاج اليه الناس
الا وجاء فيه كتاب او سنة وفي المحاسن عن محمد بن حكيم قال
قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واوضع يده
على فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول ص اتى الناس بما
اكتفوا به على عهده وما يحتاجون به الى يوم القيامة وفي
الكافي عنه ع مثله وفيه وفي المحاسن باسنادهما عن يحيى الحلبي
وابن مسكان وحبيب قالوا قال لنا ابو عبد الله ع ما احبّ
احدا الي منكم ان الناس سلكوا سبلا شتى منهم من اخذ هواه ومنهم
من اخذ برأيه وانكم اخذتم بامر له اصل وفي حديث آخر حبيب
عن ابي عبد الله ع قال ان الناس اخذوا هكذا وهكذا طائفة
اخذوا باهوائهم وطائفة قالوا بآرائهم وطائفة بالرواية وان
الله هداكم بحبّه وحبّ من ينفعكم حبه عنده وفي التهذيب با
سناده عن الصادق ع قال انا اذا وقفنا بين يدي الله تعالى قلنا يا ربنا
اخذنا بكتابك وقال الناس راينا ويفعل بنا وبهم ما اراده وفي
رواية عملنا بكتابك وسنة رسولك ص وفي الكافي باسناده
عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع ترد علينا اشياء ليس
نعرفها في كتاب الله ولا في سنة نبيه فننظر فيها فقال اما انك
ان اصبت لم توجر وان اخطأت كذبت على الله عز وجل وفي

التفقيه

قال الصادق ع الحكم حكمان حكم الله عز وجل وحكم
اهل جاهلية فمن اخطاء حكم الله حكم بحكم الجاهلية ومن
حكم بدرهمين بغير ما انزل الله فقد كفر بالله وفي الكافي
عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من حكم بدر
همين بغير ما انزل الله فهو كافر بالله العظيم وفيه عن معوية
بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اي قاض قضي
بين اثنين فاخطاء سقط ابعد من السماء وفيه انه ع قال
لابن ابي ليلي انت ابن ابي ليلي قاضي المسلمين قال نعم قال
فباي شيء تقضي قال بما بلغني رسول ص وعن علي وعن ابي بكر
وعمر قال فبلغك عن رسول الله ص انه قال ان عليا اقضيكم
قال نعم قال كيف تقضي بغير قضائه وبلغك هذا قال
فما تقول اذا جيء بارض من فضة وسماء من فضة ثم
اخذ رسول الله ص بيدك واوقفك بين يدي ربك فقال
يا رب ان هذا قضي بغير ما قضيت قال فاصفر وجه ابن
ابي ليلي حتي عاد مثل الزعفران وباسناده عن عبد الرحمن
الحجاج قال كان ابا عبد الله ع قاعدا في حلقة ربيعة الراي
فجاء اعرابي فسأل ربيعة الراي عن مسئلة فاجاب فلما
سكت قال له الاعرابي هو في عنقك فسكت ربيعه فقال

ابو عبد الله

ابو عبد الله ع هو في عنقه قال او لم يقل وكل مفت ضامن
وعن ابي عبيدة قال قال ابو جعفر ع من افتى الناس بغير
علم ولا هدي من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب
ولحقه وزر من عمل بفتياه وعن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال قلت له اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله
فقال اما والله ما دعوهم الي عبادة انفسهم ولو دعوهم ما
اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا وعبدوهم
من حيث لا يشعرون وفي روضة الكافي باسناد متعدده
عن ابي عبد الله ع في رسالة له طويلة قال ع ايتها العصابة
المرحومة المفلحة ان الله اتم لكم ما اتاكم من الخير واعلموا
انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله
في دينه بهوي ولا براي ولا مقياس قد انزل الله فيه القران
وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن اهلا لا يسع اهل
علم القرآن الذي اتاهم الله علمه ان ياخذوا بهوي ولا
راي ولا مقاييس اغناهم الله عن ذلك بما اتاهم الله من
علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله وكرمهم
بها وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسوالهم
وهم الذين من سئلهم وقد سبق في علم الله ان يصدقهم

وتبع اثرهم ارشدوه واعطوه من علم القرآن مايهتدي به
الي الله باذنه والي جميع سبل الحق وهم الذين لايرغب عنهم
وعن مسئلتهم وعن علمهم الذي اكرمهم الله به وجعله عندهم
الامن سبق ع في علم الله الشقاء في اصل الخلق تحت الاظلة فا
ولئك الذين يرغبون عن سوال اهل الذكر الذين آتاهم
الله علم القرآن ووضعه عندهم وامرهم بسوالهم واولئك
الذين ياخذون باهوائهم وآرائهم ومقائيسهم حتي دخلهم الشيطان
لانهم جعلوا اهل الايمان في علم القرآن عند الله كافرين
وجعلوا اهل الضلالة في علم القرآن عند الله مؤمنين
وجعلوا ما احل الله في كثير من الامر حراما وجعلوا ما حرم
الله في كثير من الامر حلالا فذلك اصل ثمرة اهوائهم وقد
عهد اليهم رسول الله ص قبل موته فقالوا نحن بعد ما قبض
الله عز وجل رسوله ع يسعنا ان ناخذ بما اجتمع عليه راي
الناس بعد قبض رسوله ص وبعد عهده الذي عهده
الينا وامرنا به مخالفة لله ورسوله فما احد اجرى ولا ابين
ضلالة ممن اخذ بذلك وزعم ان ذلك يسعه والله ان لله
علي الخلق ان يطيعوه ويتبعوا امره في حيوة محمد ص وموته
الحديث بطوله وفي هذا الحديث واتبعوا آثار رسول الله ص

وسنته

وسنته فخذوا بها ولا تتبعوا اهوائكم فتضلوا فان اضل
الناس عند الله من اتبع هواه ورايه بغير هدي من الله
وفيه ايضا ايتها العصابة الحافظ لهم امرهم عليكم بآثار
رسول الله وآثار الايمة الهداة من اهل رسول الله ص
من بعده وسنتهم فانه من اخذ بذلك فقد اهتدي ومن
ترك ذلك ورغب عنه ضل لانهم هم الذين امر الله بطاعتهم
وولايتهم وفي المحاسن باسناده عن ابي عبد الله ع انه
قال في رسالة واما ما سالت عنه من القرآن فذلك ايضا من
خطراتك متفاوتة المختلفة لان القرآن ليس علي ما ذكرت
وكلما سمعت فمعناه غير ما ذهبت اليه وان القرآن امثال
لقوم يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم
الذين يؤمنون به ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله
عليهم وابعده من مذاهب قلوبهم وكذلك قال رسول الله ص
انه ليس شيء بابعد في قلوب الرجال من تفسير القرآن
وفي ذلك تحير الخلايق اجمعون الا من شاء الله وانما اراد
بتعميته في ذلك ان ينتهوا الي بابه وصراطه وان يعبدوه
وينتهوا في قوله الي طاعة القوام بكتابه والناطقين عن امره
وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا عن انفسهم

ثم قال ولو ردوه الي الرسول والي اولي الامر منهم لعلمه الذين
يستنبطونه منهم فاما من غيرهم فليس يعلم ذلك ابدا ولا يوجد
وقد علمت انه لا يستقيم ان يكون الخلق كلهم ولاة الامر
اذا لا يجدون من يأتمرون عليه ولا من يبلغونه امر الله
وفيه فجعل الله الولاة خواص ليقتدي بهم من لم يخصصهم
بذلك فافهم ذلك انشاء الله واياك وتلاوة القرآن برايك
فان الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من
الامور ولا قادرين عليه ولا علي تاويله الا من حده
وبابه الذي جعل الله له فافهم انشاء الله واطلب الامر
من مكانه تجده انشاء الله وفي كتاب المحاسن ايض في المقائيس
والراي عن ابي عبد الله ع في رسالة الي اصحاب الراي
والمقائيس اما بعد فان من دعا غيره الي دينه بالابتاء
والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه لان المدعو الي ذلك
لا يخلو ايض من الابتاء والمقاييس ومتي مالم يكن بالداعي
قوة في دعائه علي المدعو لم يؤمن علي الداعي ان يحتاج
الي الداعي بعد قليل لانا قد راينا المتعلم الطالب ربما كان
فايقا العلم ولو كان بعد حين وراينا المعلم الداعي ربما
احتاج في رايه الي راي من يدعو وفي ذلك تحير الجا

هلوه

وشدة المرتابون وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جا يزا
لم يبعث الرسل بما فيه الفصل ولم ينه عن العزل ولم يعب الجهل
ولكن الناس لما سفهوا الحق وغمطوا النعمة واستغنوا بجهلهم
وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك دون رسله والقوام بامره
وقالوا لا شيء الا ما ادركته عقولنا وعرفته البابنا فولاهم الله
ما تولوا واهملهم الله فخذلهم حتي صاروا عبدة انفسهم من حيث
لا يعلمون ولو كان الله رضي منهم اجتهادهم وارتياءهم فيما ادعوا
من ذلك لم يبعث الله اليهم فاصلا لما بينهم ولا زاجرا عن وصفهم
وانما استدللنا ان رضاء الله غير ذلك ببعثة الرسل بالامور
القيمة الصحيحة والتحذير عن الامور المشكلة المفسدة ثم جعلهم
ابوابه وصراطه والادلاء عليه بامور محجوبة عن الراي والقيا س
فمن طلب ما عند الله بقياس وراي لم يزدد من الله الا بعدا
الي آخر الرسالة المطلب الثاني في بيان معني اصول الفقه في اللغه
والاصطلاح وتحقيق مسائلها وتبيين ما صح منها مما وافق
الكتاب والسنة وما فسد منها مما خالف الكتاب والسنة
وهو مرتب علي مقدمة وفصول اما المقدمة ففي بيان معني الفقه
واصول الفقه والفقيه والاجتهاد والمجتهد اعلم ان الفقه
في اللغة بمعني الفهم والتفقه بمعني التفهم وفي الشرع هو معر فة

الغة تغيير النعمة

المسايل المتعلّقة بالدين سواء كانت اصولية او فروعيّة
وفي اصطلاح الاصوليّين هو معرفة المسايل والاحكام الفرعية
دون الاصولية وفي اصطلاح الاصوليين من المخالفين ومن
تبعهم هو الظّنون الحاصلة في المسايل الفرعية من الامارات
المفيدة للظن وتحصيل هذه الظنون من الامارات عندهم
اجتهاد ومن له ملكة تحصيل هذه الظّنون عندهم يسمّي
مجتهدا او فقيها والاجتهاد بهذا المعني عند قدمائنا باطل
غير جايز والشيخ في كتاب العدّه والسيد المرتضي في الذريعه
قد صرحا ببطلانه وعدم جواز العمل به والايات والاحاديث
الدالّة علي بطلان الاجتهاد بهذا المعني كثيرة قد اوردنا طرفا
منها في المطلب الاوّل فان قيل انّ الشّيعة في هذا الزمان من حيث
انسدّ عليه ابواب العلم لابدّ لهم من الاجتهاد والعمل به قلنا
لانمّ احتياج الشيعة الي الاجتهاد بل الشيعة يعملون بمدلو ل
الآيات والروايات حيث دلّ الدّليل العلمي علي العمل بها
ويتوقّفون ويحتاطون فيما لم يدلّ عليه دليل من الكتاب
والسنّة وليس عملهم بمدلول الآيات والاحاديث من حيث
انهما انّما يفيدان الظنّ بل العمل بهما من حيث آيات انهما
وروايات ودلّ الدليل علي العمل بهما وان لم يفيدا القطع

والعلم

والعلم بالاحكام الواقعيّة وحاصل كلامنا انّ احكام الله علي نوعين
احدهما الاحكام الواقعيّة التي كلّف الله بها في حال امكان
الوصول الي الامام و فقدان التقيّة والثاني الاحكام التي رخّص الله
في العمل بها في حال عدم امكان الوصول الي الامام و في حال
التقيّة فنحن في هذا الزمان مكلّفون بالثاني دون الاول فالا
حكام الواجب علينا العمل بها هي مدلولات الآيات والروايات
والتوقّف والاحتياط فيما لم يرد فيه الآيات والروايات فلا
نعمل بالظن بالاحكام علي حال من الاحوال واما الاصوليّون
من المخالفين والمتأخرين من اصحابنا فظنّوا انهم مكلّفون بالعلم
بالاحكام الواقعيّة مع امكان تحصيل العلم بها وبالظّن بها
مع عدم امكان العلم بها فعملوا بالظّنون والاجتهادات وار
تكبوا المحذورات من مخالفة الآيات والروايات حيث
انسدّ عليهم طرق العلم بالاحكام الواقعيّة في هذا الزمان
والعجب من صاحب المعالم قدس الله سره انّه استدلّ علي جوا
ز العمل بخبر الواحد بانّ باب العلم القطعي بالاحكام الشرعيّة
في نحو زماننا منسدّ قطعا اذ الموجود من ادلّتها لا يفيد غير الظن
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف
فيه بالظّن قطعا والعقل قاضٍ بان الظّن اذا كان له جهات

متعلقة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الي الضعيف قبيح
ولاريب ان كثيراً من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لايحصل
بشيء من ساير الادلة فيجب تقديم العمل بها لايقال لو تم هذا لكون
فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن
اقوي من الحاصل بشهادة منوطا بالظن بل بالشهادة فينتفي بانتفائها
(ن ان يحكم بالواحد وبالدعوى
خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم
في الشهادة لا ح ح)
ومثلها الفتوي والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضي رض في معني
الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر
بالنسبة الي الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض
فيه كون التكليف منوطا بالظن الي آخر كلامه اقول لايخفي ضعف
كلام هذا الفاضل لان قوله واذا تحقق انسداد باب العلم في
حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا ممنوع لان التكليف
فيه بالظن قطعا ممنوع لان التكليف ح التوقف والاحتياط
لان كثيرا من الآيات تدل علي عدم جواز العمل بالظنون في الا
حكام الشرعية قوله تع ان الظن لايغني من الحق شيئا وقوله تع
ولاتقف ماليس لك به علم وغيرهما من الآيات وكذا تواتر عن
اهل البيت ع الحكم بعدم جواز العمل في الاحكام الشرعية بالظنون
ووجوب التوقف والاحتياط في صورة فقدان العلم بالاحكام
الشرعية وقوله والعقل قاضي الي قوله فيجب بعديم العمل بها

ايض

ايض غير مسلم فان ساير الادلة ان قام الدليل علي وجوب العمل
بها فلا يجوز العدول عنها الي اخبار الآحاد وان كان الظن
الحاصل منها اقوي من الظن الحاصل من ساير الادلة وان لم يتم
الدليل علي العمل بساير الادلة فالتوقف ح واجب فيها وفي اخبار
الآحاد ايضا ان لم يكن دليل علي جواز العمل بها وما اورد
علي نفسه بقوله لايقال الي قوله وهو خلاف الاجماع وارد عليه
ولايندفع عنه بقوله لانا نقول الي آخر كلامه لانه كما ان الحكم
في الشهادة ليس منوطا بالظن لانا قد بينا ان الظن لايغني من
(بل بشهادة العدلين كذلك
الشرعية من الآيات والرو
منوطا بالظن)
الحق شيئا ولايجوز العمل به في الاحكام قطعا بل الحكم بمدلول
الآيات والروايات منوطا بما دل علي العمل بهما من الدليل
القطعي فالفقه علي ما حققناه هو العلم بمدلول الآيات والروايات
من مسايل الفروع وينبغي ان نذكر ههنا ما ذكره الاصوليون من
حد الفقه ونورد ما يرد عليهم قال صاحب المعالم الفقه
في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها
(الفرعية
التفصيلية)
التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات
ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية
غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية
وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبيا وخرج

بالتفصيلية علم المقلد في المسايل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي
مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذه الحكم المعين
قد افتي به المفتي وعلم ان كل ما افتي به المفتي فهو حكم الله في حقه
يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه
وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد علي هذا الحد انه
ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف
بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة
الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته
في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم
ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون
جميع الاحكام بل بعضا او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن
لابتنائه غالبا علي ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه
العلم والجواب اما عن سوال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد
البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما علي القول
بعدم تجزي الاجتهاد فظ اذ لا يتصور علي هذا التقدير انفكاك
العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان
بلغ من العلم ما بلغ واما علي القول بالتجزي فالعلم المذكور
داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون

العالم

العالم بذلك فقيها بالنسبة الي ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الي ما عداه ثم نختار ثانيا ان
المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلي باللام ولا ريب
انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا
ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في
استعلامه من الماخوذ والشرايط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق
العلم علي مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال لفلان علم
النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده علي التفصيل وح
فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضرة لا ينافيه واما عن سوال
الظن فبحمل العلم علي معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم
يمنع من النقيض وح يتناول الظن وهذا المعني شايع في الا
ستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من
ان الظن في طريق الحكم لا نفسه فضعفه ظ عندنا واما عند المصوبة القا
ئلين بان كل مجتهد مصيب كما سياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالي في بحث
الاجتهاد فله وجه وكانه لم يتعمد فيه من لا يوافقهم علي هذا الا
صل غفلة عن حقيقة الحال انتهي كلام صاحب المعالم اقول في قوله
اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له نظر لان ارادة التهيؤ من العلم
تجوز وارتكاب التجوز في التعاريف غير جايز الا بقرينة واضحة

بدل استعلامه

يلس

صل

وهي ههنا مفقودة ويرد عليه ايض ان التميئ لجميع الاحكام عند
الشيعه غير ممكن لان ادلتهم محصورة والاحكام غير محصورة
بل التحقيق انه على مذهب العامة القايلين بالقياس والاستحسان
ايض غير ممكن فان قيل التردد والتوقف فيما ليس عليه دليل
حكم ايض قلنا هذا لا يتجه على ما اخترناه هذا الفاصل وامثاله من
القايلين بالاجتهاد من ان الاحكام منحصرة في خمسة وان لله
في كل قضية حكما واحدا ومن تجاوزه من المجتهدين فهو مخطئ
نعم هذا القول متجه على ما اخترناه واستفدناه من آثار الائمة
الاطهار عم من ان لله احكاما في حال الاختيار وارتفاع التقية
وظهور الائمة وامكان الاستعلام منهم وح لا ريب ان في كل قضية لله
حكما واحدا من الاحكام الخمسة ومن تجاوزه فهو مخطئ وان له تم
احكاما في حال الاضطرار وعدم امكان الوصول الى الامام عم
كزماننا هذا فانه قد جوز لنا العمل باخبار الآحاد بشروط مخصوصة
وبظواهر الكتاب وامرنا بالتوقف فيما لا نظفر بدليله وخيرنا
في الخبرين المتعارضين مع فقدان المرجح في العمل بايهما شئنا من
باب التسليم فما يستفاد من ظاهر الاخبار والآيات والتوقف
والتخيير في محلهما احكام بالنظر الينا فما نحن بمخطئين في العمل
بها وان لم تكن موافقة لاحكام الله في نفس الامر فعلى

ما ذهبنا

ما ذهبنا اليه يمكن التميئ في حال الغيبة لجميع الاحكام المتوجهة
الينا ولا يتوهم ان ما اخترناه هو مذهب المصوبة من العامه
فانهم يعتقدون انه ليس لله حكم في المسايل الاجتهادية سوى
ما يظنه المجتهدون فما ظنه المجتهدون من القياس والاستحسان
عندهم احكام الله ولا شك ان هذا المذهب باطل غير ما اخترنا ه
وقوله واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم فيه نظر
لان استعمال العلم في الظن او المعنى الاعم تجوز والتجوز في
التعاريف لا يجوز الا بقرينة واضحة وقوله هذا المعنى شايع
في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية تم كلما اطلق العلم في الاحاديث بل ٢
وغيرها يراد به القطع فصل قال صاحب المعالم تبعا لساير
الاصوليين واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم
موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم
المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ها
ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره
الى ساير العلوم واستغنائها عنه اما تأخره عن علم الكلام
فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق
بالبحث في معرفة نفس التكليف واما تأخره عن علم اصول
الفقه فظ لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج

الي الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ل
ومن هنا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان
صحة الطرق وفسادها واما تأخره من علم اللغة والنحو والتصريف
فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما
الي العلوم الثلاثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها
عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر اقول لا يخفي انه قد
واما تأخره عن علم الكلام الي آه غير مسلم فان المحققين ان معرفة
الصانع فطري ضروري وعلي تقدير كونه نظريا فالآيات المحكمات
والروايات المتضمنة للبراهين كافية في المعارف الالهية و
لا يحتاج الي ما دونه المتكلمون وسموه بالكلام وقوله ومن هذا
يظهر وجه تأخره عن علم المنطق ايضا م فان المسلمين من زمن النبي ص
الي زمن المامون العباسي كانوا يستدلون بالحجج والبراهين
علي مسائل الاصول والفروع ولم يكونوا محتاجين اليه فلما امر عارفين بالمنطق ولم يكونوا
المامون العباسي بنقله وترجمة الفلسفة من اليوني الي العربي حصل من اللغة اليونانية الى العربية
جماعة من المسلمين طلبا لمرضاة خليفتهم فشاع وظهر بين المسلمين
وحسب طالبوه انه حافظ الذهن من الخطاء في الفكر وبدونه
الذهن غير محفوظ من الخطاء وهو خطاء لان المسائل المنطقية
غالبها نظرية فالذي يحفظ الذهن من الخطاء الخطاء في غيرها فيما يحفظه من الخطا في

لا يجوز

ولا يجوز ان يكون الحافظ هو المنطق والا يلزم الدور او
التسلسل وهما محالان ثم اعلم ان غاية اصول الفقه والغرض
المط منه معرفة احكام الله لتحصيل السعادة الابدية و
الخلاص من الشقاوة السرمدية بامتثال اوامر الله والانزجار
عن نواهيه ومباديه التصورية حدود موضوعه واجزائه وجز
ئياته واعراضه الذاتية ومباديه التصديقية هي مقدمات
يتوقف هذا العلم عليها وقد يتكفل ببيانها علم آخر يكون مسايل
منه كالنحو واللغة وموضوعه طرق الفقه اي ادلته علي الاجمال
ومسايل المطالب المثبتة فيه مثل كون الاجماع حجة وخبر
الواحد حجة وامثالهما ثم اعلم ان الناس ذكروا للعلم حدودا
اجودها ما اقتضي سكون النفس والتحقيق انه غني عن الحد
والتعريف لانه من الوجدانيات التي يجدها كل احد من نفسه
كالالم واللذة والجوع والشبع وغيرها من الوجدانيات والعلم
اما ضروري او كسبي والاول هو ما لا يحتاج الي النظر والثاني
ما يحتاج الي النظر والنظر هو ترتيب امور ذهنية ليتوصل
بها الي آخر وعد هذا الرسم للنظر اجود رسومه فان اجود
رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع التي المادية والصورية
والفاعلية والغائية وهو هنا كذلك والظن هو اعتقاد راجح

يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك هو تردد الخاطر في
الاعتقادين مع عدم الرجحان لاحدهما والعلم يستجمع ثلثة اشياء الجزم
وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا
والمطابقة للواقع والثبات وهو ان يكون ثابتا بموجب من حس
او عقل او مركب منهما وقيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية
مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والجرلم ينقلب دما والاداني اللتي
في بيوتنا لم تصر عند غيبتنا عنها علماء مدققين محققين ماهرين في
انواع العلوم فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع
انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور فجاز ان يجعل
الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا اشخاصا موصوفين
بالاوصاف المذكورة والجواب بالمنع من عدم الجزم بانتفاء
هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه الامور
ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة
وقدرة الله تعالى فالجزم وامكان النقيض باعتبارين فصل
في الحكم الشرعي وهو خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير او الوضع فيدخل تحت الاقتضاء الاحكام
الاربعة الواجب والحرام والمكروه والسنة والتخيير هو الاباحة
والوضع هو السبب والشرط والمانع كالدلوك والطهارة

والنجاسة

النجاسة فان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لصحة
الصلوة والنجاسة مانعة لصحة الصلوة وانما اريد بالوضع الثلثة
المذكورة لانها بوضع الشارع ومن الاصوليين من لم يدخل الوضع ضع
في التعريف وقال بعضهم ان الثلثة ليست باحكام بل هي اعلام للاحكام
وقال آخرون بانها عايدة بنوع من الاعتبار الى الاقتضاء
فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى
لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف
بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة
معها فصل الواجب هو ما تعلق به امر الشارع مع عدم رخصة
الترك والمستحب والسنة ما تعلق به امر الشارع مع رخصة الترك
والفرق بين المستحب والسنة ان المستحب ما يترتب عليه الثواب
ولا يستحق تاركه اللوم والسنة ما يترتب عليه الثواب ويستحق
تاركه اللوم اذا كان تركه بغير عذر وعلة كالنوافل اليومية
وغسل الجمعة والجماعة وامثالها وايضا من خواص السنة ان
تكون مما داوم عليه النبي صلعم ونهى عن تركها نهيا تنزيهيا فقال
لا تتركوا سنتي فترك السنة مكروه وترك المستحب غير مكروه
والحرام ما تعلق به نهي مع عدم رخصة الفعل والمكروه ما تعلق
به النهي مع رخصة الفعل والمباح ما خير الشارع المكلف في

~~ما تعلق به امر الشارع مع رخصة الترك والفرق بين المستحب والسنة ان المستحب~~ صح

في الفعل والترك فلا يترتب على فعله وتركه ثواب ولا عقاب ولا
لوم ولا ريب في ان هذه التعريفات للاحكام اولى واصوب من
تعريفات الاصوليين لها خصوصا على ما اخترناه من ان دلايل الا
حكام منحصرة في الكتاب والسنة وانه ليس لله تعـ قبل بعثة الرسل
احكام عقلية وسيجئ بيانه انشا الله تعا **فصل** في تقسيم الفعل وهو
من وجوه **الاول** الفعل قد يوصف بالصحة فيقال انه صحيح وهو
في العبادات والعقود ما يترتب عليه اثره والمتكلمون من المخالفين
عرفوا الصحيح من العبادات بانه ما وافق الشريعة وعرفه فقهائهم
بانه ما اسقط القضاء وقيل ان فايدة الخلاف يظهر في صلوة من
ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التقدير الاول لكو
نها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء
وجب بامر جديد وباطلة على تقدير الثاني لعدم اسقاطها القضا
ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة
للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من الفرايض
كصلوة العيدين والنذر المطلق وقد يوصف الفعل بالبطلان
والفساد فالبط في العبادات والعقود ما لا يترتب عليه اثره
وفسره اهل الخلاف بما قابل الصحيح فالبط في العبادات بتفسير
المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء

والفاسد

والفساد مرادف للبط على المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما
كان مشروعا باصله دون وصفه فان الربا مشروع من حيث انه بيع
وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والبط ما ليس مشروعا
باصله ولا وصفه كبيع الحصا وهذا الفرق اصطلاح **الثاني** الفعل قد — ولا مشاحة في الاصطلاح ص
يوصف عقلا بالحسن والقبح ولا يخفى ان الحسن والقبح يطلقان
على ثلثة معانٍ قد يطلقان ويراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته فيقا — ل
لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ حسن ولما ينفر منه الطبع انه قبيح و
قد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما يقال العلم حسن والجهل
قبيح وهذان المعنيان ليسا محل نزاع وقد يراد بهما كون الفعل متعلق
المدح والذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة اعتقد المعتزلة
والامامية ان الحسن والقبح بهذا المعنى عقليان وانكر الاشاعرة
كونهما عقليين بالمعنى المذكور وقالوا ان الحسن والقبح لا يستفادان
الا من الشرع فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح وليس
في ذات الفعل ما يحسن ويقبح ويوثر في استحقاق المدح والذم
وللمعتزلة للحسن والقبح حدان اجودهما ان القبيح هو الذي
على صفة موثرة في استحقاق الذم والحسن هو الذي ليس على صفة
موثرة في استحقاق الذم وفسروا الذم بانه قول او فعل او ترك
قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير وانخفاض منزلته

فالاول كالشتم من الرئيس لذي المروة والثاني كالضرب منه له والثالث
كبرتكه رد السلام والرابع كترك القيام له مع اهليته ولهم على ما اختاره ادلة اوجهها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل
والانصاف ورد الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم والجور ومنع
الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف واعرابها
وتكليف الزمن الطيران في الهواء وان من صدر منه ذلك اطبق
العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع والا لما حكم به منكر والشرايع
كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من
من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة
والزكات ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن
الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله تعالى
شيء يصح اظهار المعجز على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم
بصدق المحق وينتفي الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند
المكلفين فينتفي فايدة النبوة والغرض المقصود بها اذ المراد بها اتباع
الموصوف بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا
اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة
العام وهو ظهور المعجز الذي يشترك فيه الصادق والكاذب
على الخاص وهو الصادق وذلك بط بالاتفاق الثالث لو لم

بقبح

يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباره وذلك يرفع
الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فايدة التكليف لان الغرض المقصود
منه تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم لو كان الثواب مستحقا بفعل
الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير
جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة طاعة
بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية
معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا
او حراما على جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله
الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما
اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا فيمتنع جزمه
بشيء من الاحكام وذلك بط اتفاقا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين
لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين في جميع الوجوه
سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق والتالي بط فالمقدم م
مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم
اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي في جميع الوجوه ما عدا كونه
صدقا الخامس انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يصير الحسن قبيحا
بحكم الشارع والقبيح حسنا بحكمه فيثيب الكافر ويعاقب المؤمن واللازم
كالملزوم في البطلان والملازمة ظاهرة اذ الفرض ان العقل لا يحسن

ولايقبح الفعل لذاته ولا لصفة قايمة به بل يحسن الفعل ويقبح بمجرد
الامر والنهي فيجوز العكس واستدل الاشعرية المنكرون للحسن والقبح
العقلي علي مدعاهم بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح
العقليان وبيانه ان العبد لو كان قادرا علي الفعل لكان ترجيح
الفعل علي الترك اما ان يتوقف علي مرجح او لايتوقف والثاني مح
لاشتماله علي ترجيح احد طرفي الممكن علي الاخر لا لمرجح واما الاول فاما
ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعـ والاول مح لانا
ننقل الكلام الي فعل ذلك المرجح الاخر فانه ان لم يترجح بمرجح علي تركه
استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح بلا مرجح وان ترجح بمرجح من غيره
فذلك المرجح ان كان من فعله تسلسل وهو مح وان كان من فعل الله
لزم الجبر والاضطرار واستدلوا ايضـ بالدليل النقلي وتقريره ان الحسن
والقبح لو كانا عقليين لزم حصول استحقاق العذاب قبل بعثة الرسول
والثاني بطـ فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب
علي تقدير تركه وللحرام علي تقدير فعله واما بيان بطلان الثاني
فبان قوله تعـ وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا نفي التعذيب
من دون بعثة الرسول والجواب عن دليلهم الاول بالمنع من صغري
القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية وما ذكروه لاثباته بطـ
لانا لانم ان يكون الترجيح بلا مرجح محالا وعلي تقدير التسليم لانم ان المرجح

ان كان من فعل الله لزم الجبر والاضطرار بل التحقيق ان المرجح في الخير هو توفيق الله
ولكن لايصير الخير بسبب التوفيق واجبا بل يصير اولي واما المرجح في الشر
فهو وسوسة شياطين الجن والانس وغلبة الشهوات ولكن الشر بسبب يس م
هذا المرجح لايصير واجبا حتي يمتنع تركه فيلزم منه الاضطرار وقد بسطنا
الكلام في بيان هذا المعني في كتاب بهجة الدارين وفي كتاب حكمة العا
ويمكن النقض بانه لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله ايضـ وهو بطـ
باتفاق العدلية والجبرية واجاب المعتزلة عن دليلهم الثاني بان الاية
تنفي التعذيب من دون البعثة ولاتنفي استحقاق العذاب وفيه نظر
وتحقيق المقام ان قول المعتزلة بان الحسن والقبح والوجوب والحرمة
كلها عقلية بطـ وقول الاشاعرة بانها كلها شرعية بطـ والحق الامر بين الامرين
وهو ان الحسن والقبح عقليان والوجوب والحرمة شرعيان لان العقل
يحكم بالضرورة علي الحسن واستحقاق المدح وعلي القبح واستحقاق اللوم ولا
يحكم بالضرورة علي الوجوب واستحقاق الثواب وعلي الحرمة ~~واستحقاق~~
~~الثواب وعلي الحرمة~~ واستحقاق العقاب وما ذكره المعتزلة من الادلة
لايدل الا علي كون الحسن والقبح عقليين ويمكن ان يستدل علي عدم كون
الوجوب والحرمة عقليين ~~ويمكن ان يستدل~~ بقوله تعـ رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس علي الله حجة بعد الرسل وجه الدلالة ان المستفاد
من هذه الاية تكليف العباد بدون ~~الرسول~~ الرسول مستلزم لان يكون

لهم الحجة على الله وهو خلاف الحكمة وقبح عليه تعم ويدل ايضا على نفي الوجوب
والحرمة العقليين قوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وحاصل
معنى هذه الاية انه ما صح لنا في الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان
يبعث اليهم رسولا فنلزمهم الحجة وما ذكره المعتزله ومن تبعهم من المراد ان م
بالرسول العقل في غاية الضعف والسخافة ثم اعلم ان القائلين بالوجوب
والحرمة العقليين اختلفوا في اول الواجبات فقال بعضهم هو النظر
في معرفة الله سبحانه وهذا مذهب جمهور المعتزله وقيل هو اول جزء
~~كالمنزخ~~ من النظر ونقل عن القاضي وابن فورك ان اول الواجبات القصد
الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد وقيل النزاع لفظي
لانه ان اريد به اول الواجبات بالذات فهو المعرفة بالاتفاق وان
اريد به اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة
للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايض والتحقيق في هذه المسئله الهامي
مذهب اهل البيت عليه السلام وهو ان معرفة الله فطري لا ولا يتعلق
بها الواجب بل اول الواجبات الاقرار بالشهادتين وهو واجب شرعي
يعلم بواسطة الرسل والروايات الداله على هذا من طرق اهل البيت ع
كثيره منها ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله في توحيده بسنده
عن يونس عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ستة اشياء
ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضاء والغضب والنوم

واليقظ

واليقظة وفيه ايض بسنده عن بريد بن معويه عن ابي عبد الله ع قال
ليس لله على خلقه ان يعرفوا قبل ان يعرفهم وللخلق على الله ان يعرفهم ولله
على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوه وفيه ايض بسنده عن حمزة بن الطيار ~~ان يعرفوا قبل ان يعرفهم والخلق على الله ان يعرفهم~~
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا
ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل
عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصوم الى آخر الحديث
وفيه ايض بسنده عن حماد بن عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله ع
اصلحك الله هل جعل في الناس اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا
قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها قال وسالته عن قوله
عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون بدل ما يتقون
قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه ايض بسنده عن ابي بصير
عن ابي عبد الله ع انه سئل عن معرفة امكتسبة هي فقال لا فقيل له
فمن صنع الله عز وجل وعطائه هي قال نعم وليس للعباد فيه صنع
ولهم اكتساب المعنى وقال ع افعال العباد مخلوقة خلق تقدير بدل الأعمال
لا خلق تكوين وفيه ايض بسنده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي
عبد الله ع المعرفة صنع من هي قال من صنع الله عز وجل ليس للعباد
فيه صنع وفيه ايض بسنده عن ابن الطيار عن ابي عبد الله ع

ان الله عز وجل احتج على الناس بما آتاهم وما عرفهم وفيه ايض بسنده
عن حمزة ابن الطيار عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم
ما يرضيه وما يسخط وقال فالهمها فجورها وتقويها قال بيين
لها ما تاتي وما تترك وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا
قال عرفناه اما اخذا واما تاركا وفي قوله عز وجل واما ثمود فهديناهم هم
فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون وفي كتاب الكافي لابي جعفر
محمد بن يعقوب بعد باب البيان والتعريف ولزوم الحجة
بسنده عن درست بن ابي منصور عمن حدثه عن ابي عبد الله ع قال
ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضاء والغضب
والنوم واليقظة وفيه ايض اكثر الاحاديث المنقولة عن التوحيد
وفي الكافي ايض بسنده عن داود الرقي عن عبد الصالح ع قال ان الحجة
لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف وفيه ايض عن الحسن بن علي
الوشاء قال سمعت الرضا ع يقول ان ابا عبد الله ع قال ان الحجة
لا تقوم لله عز وجل على خلقه الا بامام حتى يعرف والاحاديث في
هذا المعنى كثير وفي كتاب المحاسن البرقي عن ابيه عن صفوان قال
قلت لعبد صالح هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة قال لا
انما هو تطول من الله قلت افلهم على المعرفة ثواب اذا كانوه

ليس

ليس فيهم يتعاطونه بمنزلة الركوع والسجود الذي امروا به ففعلوه قال لا
انما هو تطول من الله عليهم وتطول بالثواب وفيه ايض بسنده عن ابي عبد الله
الاعلى مولى آل شام عن ابي عبد الله ع قال لم يكلف الله العباد المعرفة
ولم يجعل لهم اليها سبيلا وفيه ايض بسنده عن فضل ابي العباس قال
سالت ابا عبد الله عبد الله ع عن قول الله عز وجل وكتب في قلوبهم
الايمان هل لهم في ذلك صنع قال لا وفيه ايض بسنده عن الحسين بن
زياد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل
وكتب في قلوبهم الايمان هل لهم في ذلك صنع قال لا وفيه ايض بسنده
عن الحسن بن زياد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الايمان
هل للعباد فيه صنع قال لا ولا كرامة بل هو من الله وفضله وفيه ايض
الله عز وجل بسنده عن الحسين بن زياد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول
حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم هل للعباد بما حبب صنع قال لا
الله ولا كرامة وفيه ايض عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في قول
واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى قال ثبتت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف وسـ
وسيذكرونه يوما ما ولولا ذلك لم يدر احد من خالقه ولا من
رازقه وفي كتاب التوحيد للشيخ محمد بن علي بن بابويه في باب
فطرة الله بسنده عن العلاء بن الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام

قال سألته عن قول الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها
قال التوحيد وفيه ايضا عن زراره عن ابي جعفر ع قال سألته عن
قول الله عز وجل اذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم الآية قال
اخرج من ظهر آدم ذريته الى يوم القيمه فخرجوا كالذر فعرفهم واراهم ثم
ولولا ذلك لم يعرف احد ربه وقال قال رسول الله صلى الله عليه و
كل مولود ولد على فطرة يعني على المعرفة بان الله عز وجل خالقه فذلك
قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله والحم
والروايات الدالة على ان فطرة الله التي فطر الناس عليها هي التوحيد
والمعرفة كثيرة وفي كتاب الكافي لثقة الاسلام في باب الاضطرار
الى الحجة بسنده عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام مصور بن
ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله
قال صدقت قلت من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف لذلك ان م
الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي ورسول
فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف
انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس يعلمون ان م المفترضه م
رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجة من الله على خلقه
قالوا بلى قلت فحين مضى رسول الله ص من كان الحجة على خلقه فقالوا
القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجئ والقدري

والزنديق

والزنديق الذي لا يؤمن حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن
لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا فقلت لهم من قيم القرآن
فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم
اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا عليا صلوات الله عليه واذا كان الشيء
بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا ع
الله م كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد رسول
الله وان ما قال في القرآن فهو حق فقال رحمك الله اقول لا ريب في ان الا
حاديث المذكوره صريحة في ان معرفة الله ضرورية
فطرية غير مكتسبة فثبت بما ذكرناه بطلان مذهب المعتزلة والاشاعره
في اول الواجبات والحديث الاخير صريح في ان احكام الله تعالى غير عقلية
بل معرفة الاحكام موقوفة على الوحي والتنزيل فان قيل كيف ادعيتم ان
معرفة الله على مذهب اهل البيت ع ضرورية والله سبحانه وتعالى
قد استدل على معرفته في كتابه في آيات كثيرة مثل قوله ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
وغيرها من الآيات قلنا امثال هذه الآيات تنبيهات وتذكيرات
للنفوس الغافلة المريضة السقيمة بالشبهات ولا يبعد ان يصير
بالشبهات الضروري كالنظري الا ترى ان صاحب الوسواس عند
صلوة الظهر مثلا مع علمه بالضرورة بان الوقت وقت الظهر

وبان الصلوة صلوته يشك في علمه بل يظن انه غافل عما علمه بالضرورة
فيتعسر عليه التنبه ومثله من قال بالجبر من المخالفين قال كل انسان لم يبتل
بشبه الجبرية يعلم قطعا بالضرورة بان ما يفعله هو فعله غير صادر عن
غيره واما بعد ما ابتلى بشبه المخالفين فيشك فيما علمه بالضرورة ويظن
ان ما يفعله فعل الله وامثاله كثيرة فلا يخفى ان اصحاب النفوس
السقيمة مع انهم يعرفون الله بالضرورة يشكون في معرفته ويطلبون
الدليل عليه ويحسبون ان الله سبحانه لا يعرف الا بالدليل واما النفوس
القدسية الصحيحة فلا يحتاجون الى دليل وقد اشار الى هذا مولانا ابو
عبد الله الحسين بن علي عليهم السلام في دعاء عرفة بقوله كيف يستدل
عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك ايكون لغيرك من الظهور ما ليس
لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك
ومتى بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك عليها ولا تزال
رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا ثم اعلم ان مسئلة
الحسن والقبح لها فروع يبحث عنها في اصول الكلام وقد اوردناها في كتاب
حكمة العارفين وبسطنا الكلام فيها ولها فروع يبحث عنها في اصول
الفقه ونحن نبحث عنها على عادة الاصوليين الاول وجوب شكر المنعم
قال المعتزلة ومن تبعهم من الامامية ان شكر المنعم واجب عقلا
واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب

المعرفة بالله عقلا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الفعل ص يح
قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب تساويهما
في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجو ب
المعرفة والا يلزم الترجيح بلا مرجح وانه محال واما بطلان الثاني فانه يلزم
افحام الانبياء لانهم ع اذا اظهروا المعجزة كان للمكلف ان يقول لا يجب علي
النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب اتباعه الا بالنظر
في معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام اقول هذا الدليل
موضع نظر لانا لا نسلم بطلان الثاني لانا قد بينا ان المعرفة فطرية
غير واجبة عقلا فلا يلزم الافحام وان سلمنا كون المعرفة عقلية نظ
فيمكن ايضا ان لا يلزم الافحام بان يصرف الله من يدعوه النبي ص
الى النظر في المعجزة عن ترك النظر وان يقول لا يجب علي النظر في معجز نكم
ويمكن ايضا ابطال دليلهم هذا بمنع الملازمة ودعوى التساوي
بينهما دعوى بغير دليل ودعوى ضرورة التساوي غير معقول
الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا وفيه نظر
لان العقل لا يحكم الا بحسن شكر المنعم واما وجوبه فلا الثالث انه
دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم
اما الصغرى فلان المكلف يجوز المواخذة على ترك شكر فيحصل له
خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهي

وهي ان كلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة
وهذا الدليل ايض محل نظر لانه يمكن منع الصغرى والكبرى اما الصغرى
فلانه ربما لا يخطر بالبال احتمال استحقاق العقوبة بترك الشكر فلا يحصل
الخوف وان سلمنا خطوره بالبال فلا نم انه يندفع الخوف بفعل فرد
من افراد الشكر لان كل ما يعظم بفعل شكرا بغير اذن من الله يجوز ان
ان لا يكون مرادا لله فيستحق به العقاب واما الكبرى فلانا لا نم
ان دفع الخوف واجب بل دفع الخوف حسن يستحق به المدح ولا
يحكم العقل باستحقاق تاركه العقاب احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم
لو كان واجبا بالعقل لكان وجوبه اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
القسم الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا
فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون
عائدة الى الله تع او الى الشاكر والاول لاستغنائه تعالى عن كل شيء
واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني ايض لانها
اما ان يكون عاجلة او آجلة والاول لانه اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة
باداء الشكر والثاني ايضا لامكان ايصال تلك الفائدة الآجلة
بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايض العقل لا يقتضي ترتب فائدة
اخروية على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب ان وجوبه لكونه

شكرا

شكرا الا لامر آخر مغاير له كما في طلب النفع ودفع الضرر فانه مط لنفسه
لا لامر آخر ويمكن ان يكون الشكر واجبا لفائدة آجلة ولا يكون
توسطه عبثا لان توسطها لها على وجه الاستحقاق امر مط وهو — حسن
غير ممكن الا بتوسط الشكر ويمكن ايض ان تكون الفائدة استحقاق المدح
وعدم ترتب اللوم والعتب والتحقيق في هذا المقام ان الفعل يحكم بحسن
الشكر ولكن لا يحكم بالوجوب ولا يستحسن الشكر بشيء اختراعي
كحركة اليد والراس وغيرهما بل ينتظر الوحي ليشكر الله بما يامره به ويشرعه
فظهر بما قلناه بطلان قول المعتزلة والاشاعرة وحصحص الحق الذي
هو مذهب اهل البيت ع الفرع الثاني اباحة الاشياء وحرمتها قبل ورود
الشرع قال العلامة في التهذيب ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة
بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهبت
معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لنا
انها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فوجب حسنه
كالاستظلال بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه
فكان حراما والجواب الاذن معلوم عقلا كالاستظلال انتهى كلامه
اقول لا نزاع بينهم في الاشياء الاضطرارية اي الاشياء التي اضطر الانسان — الاسمار
اليها في معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس الضروري
وتناول الماء عند العطش العظيم بقدر الضرورة وامثال ذلك

فمحل النزاع الاشياء التي ليست ضرورية كتناول الفاكهة واستعمال
الطيب وما شابههما وتحقيق المقام ان الحكم بالاباحة والحرمة باطل
لبطلان دليلهما اما دليل الاباحة فباطل لان خلق الاشياء عن امارات
المفسدة لا يستلزم خلوها من المفسدة واما دليل الحرمة فباطل لانه ليس
دليل عقلي على حرمة التصرف في ملك الغير خصوصا اذا كان المالك غنيا غير
محتاج اليه ليس بضروري لا يحتاج الى دليل بل تحقيق المقام ان الاشياء
قبل ورود الشرع لم يتعلق بها احكام الله لان الحكم هو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير قبل ورود الشرع لم يتعلق
بافعال المكلفين خطاب شرعي ولا خطاب عقلي لانا مهدنا ان العقل
لا يدرك الا الحسن والقبح واما الوجوب والحرمة وساير الاحكام فلا بدل لاحكام
يدركها ثم اعلم ان القائلين بالوقف اختلفوا فبعضهم قالوا ليس لله في
الاشياء حكم والوقف بهذا المعنى وفيه ان هذا ليس بوقف بل هو جزم
بعدم الحكم وقال قوم آخرون بانا لا ندري هل فيها حكم او لا ولو جوزنا نا
ان فيها حكما لم نعلم هل هو تحريم او اباحة وقال جماعة اخرى منهم بانا ندري
ان فيها حكما لكن لا نعلم ان الحكم فيها حرمة او اباحة وهو مذهب
شيخ الطايفة في كتاب عدة الاصول وهذه عبارته واختلفوا في الاشياء
التي يصح الانتفاع بها هل هو على الحظر او على الاباحة او على الوقف فذهب
كثير من البغداديين وطايفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر

ووافقهم

ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء وذهب اكثر المتكلمين من البصريين
وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة وهو الذي
يختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس الى انها على الوقف ويجوز
كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود السمع بواحد منهما وهذا المذهب
وللمذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله وهو الذي يقوى في نفسه
والذي يدل على ذلك انه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يامن
المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الى آخر كلامه فان قيل الا
بدل نبي بعد بعثة الرسول وورود الشرع مثل زماننا هذا اذا لم نجد فيها نصوصا
صريحة ناطقة بالحرمة والاباحة كيف حكمها قلنا مقتضى ظواهر الآيات
والروايات اباحتها من الآيات قوله عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله
يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا وقوله احل لكم الطيبات وقوله
تعالى من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ومن الروايات
ما رواه ابن بابويه رحمه الله في توحيده في باب الاستطاعة بسنده عن
حريز بن عبد الله عليه السلام رفع عن امتي تسعة الخطا والنسيان وما
استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون الى آخر الحديث وروى
ايضا فيه في باب التعريف والحجة بسنده عن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله ع
دقص قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومنها ما رواه عن الصا
ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ومنها ما روي عن النبي ص الناس

في سعة مالم يعلموا ومنها ما رواه الصدوق رحمه الله في الفقيه في
بحث العيوب عن الصادق عليه السلام انه قال كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي ومنها ما في حسنة زرارة انما الحرام ما حرم الله عز وجل
في القران ومنه قول ابي جعفر عليه السلام في رواية ابن عذافر عن ابيه تعد
ذكر بعض المحرمات واحل لهم ما وراء ذلك الدالة على وجوب الا
حتياط قلنا لا منافات بينهما لان مقتضى الايات والروايات المذكو ره
اباحة المطعومات والمشروبات الطيبات ومالم يرد فيه نهي من انواع
النباتات واما ما ورد من الروايات في الاحتياط فمقتضاها الاحتياط
في مواضع آخر وهي مواضع اشتباه الحكم وسنذكر انشاء الله تعالى الروا يات
والمناسب في المقام ان نذكر الخلاف الواقع في وجوب الاحتياط ثم
نأتي بما ورد في الاحتياط من الروايات والاولى ان يكتفي من بيان الخلاف
بما نقل عن المحقق رحمه الله في رسالته في الاصول وهذه عبارته العمل با
لاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال
الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك
اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة
ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة او لا بد من ثلاث احتج
القايلون بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت
اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع

الاحتياط

فان قيل كيف يجمع بين هذه الايات والروايات و بين ما ورد من الروايات

الاحتياط والجواب عن الحديث ان تقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله
في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه
الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب
عن الثاني ان تقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا
كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل
بالاصل اولى وحينئذ لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا
بما حصل الاتفاق عليه او استعمالها باحد الامرين على الحكم بنجاسة
الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه
الطهارة فيزول ما اجمعنا ويمكن ان يقال عليه من النجاسة بما اجمعنا
عليه من الحكم بالطهارة انتهى وسنذكر انشاء الله مواضع وجوب الاحتياط
والدليل عليه وقوله هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول ولا
فانه لا دليل لهم على عدم جواز العمل بخبر الواحد في الاصول بل التحقيق
ان الخبر اذا تحقق فيه شرايط العمل يجوز العمل به في الفروع والاصول
وقوله الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة غير مسلم ولا يخفى ان الروايات
الدالة على الاحتياط كثيرة منها الحديث المذكور ومنها ما في مقبولة عمر بن
حنظلة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد امره
الى الله ورسوله ومنها الحديث المشهور بين الفريقين الامور ثلاثة امر بين
رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك الوقوف

ويمكن ان يقال بعد اجماعهم

اقول م

له

في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات نجي من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ومنها
قول الكاظم عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال
فقلت ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل
هذا فلم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا ومنها ما رواه الفريقان
من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومنها قول الكاظم عليه السلام
في مكاتبة عبد الله بن صباح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ
بالحائط لدينك ويمكن الاستدلال على وجوب الاحتياط بمثل قوله
تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة وقوله
من عمل سوء يجز به ووجه الاستدلال انا مامورون بحفظ الانفس
من النار وهذا الحفظ يتحقق الا بترك ما علم كونه موجبا للنار
مع ما احتمل كونه موجبا لها وكذا لا يتحقق الاجتناب من السوء والنجاة
من الجزاء به قطعا الا بترك ما احتمل ان يكون سوء ثم اعلم ان الاحتياط
له مواضع الاول اذا ورد حديث صحيح جامع لشرائط العمل يتضمن
لامر يحتمل الايجاب والندب حيث لم نقل بكون الامر حقيقة
في الوجوب وظاهرا في ساير معانيه كما ستذكره ان شاء الله في بحث الامر
ح يجب التوقف والاحتياط بفعل المامور به الثاني اذا ورد حديث
بالصفة المذكورة متضمن لنهي يحتمل الحرمة والكراهة فيجب ايض

فيه

فيه الاحتياط بترك المنهي عنه الثالث اذا علمنا اشتغال ذمتنا بعبادة
وجهلنا وجه الخلاص منها لجهلنا بكيفيتها فالاحتياط ح هو الجمع
بين الكيفيتين كالمسافر الناوي للاقامة اذا سار الى حد الترخص
بقصد الرجوع غير ناو للاقامة مجددة كالمسافر في كون سفره مباحا او
معصية وكمن يعلم اشتغال ذمته بواحدة من الصلوات الخمس الرابع
اذا علم المكلف اشتغال ذمته بالصلوة وشك في شرطه كالجاهل بجهة القبلة
بسبب العمى او بسبب الغيم ونحوهما فان الاحتياط ههنا فعل الصلوة الى
الجوانب وكالجاهل بالثوب الطاهر عند اشتباهه بالنجس فان الاحتياط
بالنظر اليه ان يصلي في الثوبين الخامس اذا اغتسل المكلف للجمعة ولم يقدم
الوضوء على الغسل عن الوضوء وفي جواز الوضوء بعد الغسل فالاحتياط
ههنا تحصيل الوضوء بعد احداث ما يوجب الوضوء السادس اذا خرج
من المكلف ماء وشك في كونه موجبا للغسل او الوضوء فالاحتياط
ههنا الاتيان بما يرفع الحدثين السابع اذا وقعت نجاسة في ماء
لا يعلم كونه كرا ولا يمكن الاستعلام فالاحتياط ح ان يهريق الماء
ويتيمم ويصلي الثامن اذا وقع نكاح لم يعلم صحته وفساده يجب على
الزوج ترك الاستمتاع وترك التزوج بخامسة وباختها ويجب على
الزوجة ان لا تمكنه من نفسها وان لا تتزوج بغيره التاسع اذا خرج
من البحر حيوان لم يعلم من جهة الشارع اباحته ولا حرمته فالاحتياط

ان لايؤثر كالحد العاشر اذا ورد حديث ضعيف دال على وجوب
ما علم جوازه من دليل آخر فالاحتياط ان لايترك ولكن هذا الاحتياط
ليس بواجب بل هو من باب الورع واما اذا دل الحديث الضعيف
على وجوب عمل لم يعلم بالادلة الشرعية جوازه فلا يجوز العمل به
كما اذا دل على صلوة خماسية واذا دل الحديث الضعيف على حرمة
فعل فالاحتياط الاجتناب منه ولكنه ليس بواجب بل هو من باب
الورع انتهى ما اردنا ذكره من مواضع الاحتياط فلما عرفت حكم ما
تلوناه عليك من المواضع قدرت على معرفة ما لم نذكره من المواضع
من وجوه تقسيم الفعل قد يوصف العبادة بكونها مجزية كالصلوة
الجامعة للاركان والشرايط وقد توصف بكونها غير مجزية
كالصلوة الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان
يقع على وجهين او وجوه كالصلوة واما اذا لا يكون كذلك كرد الوديعة
فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد
ومعنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به
العبادة الموقتة توصف بالاداء والقضاء والاعادة
ان اتى به في وقتها المحدود سمي اداء وان اتى بها بعد خروج
وقتها سمي قضاء وان اتى بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من
الخلل سمي اعادة   الاول اذا غلبت على ظن المكلف في الواجب

الموسع

للموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فات فعليه في وقته
اجمع عصى بالتاخير عند الاصوليين واستدلوا عليه بان المكلف
متعبد بظنه ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان به وفيه نظر لان
الاصل بقاء التوسعة ولا نم كون ~~المكلف~~ الكلف متعبدا بظنه وقد
بينا سابقا ان الظن ليس مناطا للحكم بل مناط الاحكام هو العلم ولو اخره
وعاش الى وسط الوقت او اخره فاختلفوا في كونه اداء او قضاء
نقل عن الغزالي وجماعة من الاصوليين انه اداء ولا عبرة بالظن
بعد انكشاف فساده فيبقى الحال كما كان قبل صلوة ونقل عن القاضي
ابي بكر انه قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه وبطلان هذا القول
في غاية الظهور والثاني لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول
الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والابقاء الى ثانيه فاتفق موته   بدل والبقاء
فجاة او قبل غفلة قبل دخول ثاني الوقت قال الاصوليين لا يجب
القضاء لعدم تعين الاول الوقت بالظن اقول التحقيق
ان القضاء لا يجب عقلا ولكن يجب عملا بظاهر العمومات الدالة على
وجوب القضاء على من فاتته فريضة من الفرايض الرابع الفعل
قد يكون عزيمة وهو ما جاز لا مع قيام المقتضي للمنع كالصلوة
والصوم او رخصة وهو الجايز مع قيام المقتضي للمنع كتناول
الميتة وقد يجب الرخصة كتناول الميتة عند خوف الهلاك

فصل في مبادي اللغوية وفيه مسائل الاولى ذهب المحققون
من الاصوليين الى ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع
خلافا لعباد بن سليمان ومن تبعه من المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان
دلالة اللفظ على المعنى لذاته واحتجوا عليه بانه لولا المناسبة
الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص بعض الالفاظ
ببعض المعاني دون غيره ترجيحا بلا مرجح وهو ممتنع واجيب بمنع الملازمة
فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ والمعنى نفي المرجح
مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع او سبق المعنى الى ذهنه حال الخطور
اللفظ بباله وفيه نظر لان تعلق الارادة بشيء من دون مرجح لا ريب انه
ترجيح بلا مرجح والترجيح بلا مرجح عندنا وان كان غير ممتنع على ما بيناه في
كتاب عجبة الدارين وكتاب حكمة العارفين ولكنه ممكن غير واقع
من الفاعل المختار زايدا فلا بد من مرجح غير الارادة والثاني وهو سبق
حال خطور اللفظ لا يتاتى في حق الله تعالى على تقدير كونه
واضعا كما ذهب اليه جماعة من الاصوليين ثم اقول ما نسب الى
عباد واتباعه قول بعيد لا يجوز ان نسب الى من له ادنى عقل
وشعور فالظاهر ان مرادهم غير ما يستفاد من ظاهر كلامهم وهو ان
الواضع لاحظ في موضع المناسبة بين اللفظ والمعنى كالقصم
لشدة حروفه وضعه لكسر فيه ابانة والفصم للين بعض حروفه

وضعه

وضعه ليس فيه ابانة ودليلهم المذكور مشعر بان مرادهم ما ذكرناه
دون ما فهموه وعلى هذا كلامهم موجه لا باس به الثانية اختلف
الناس في الواضع فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة
من الفقهاء العامة الى ان الواضع هو الله ويستفاد الوضع بالتوقيف
الالهي وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها
اصطلاحية اما من واحد او من جماعة اتفقوا على وضع هذه الا
لفاظ لمعانيها ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع بالقرائن
والاشارات وقال ابو اسحق اسفراينى ان القدر الضروري الذي
به يعلم الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر
والغزالي واكثر محققي المتاخرين وهو الاصح احتج الاولون على التوقيف
بوجه الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والثاني قوله ومن آياته
خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وليس المراد الجارحة
المخصوصة بل ما يصدر منها من الكلام تسمية للمسبب باسم السبب
والثالث لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والثاني بط
فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة من الوضع
لاستحالة مذهب عباد وانحصار الواضع في الله وفي الخلق
فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان التالي فلان
الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين قادرا

بدد منها

علي تعريف اصحابه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اُخَر دالة علي
تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول وتسلسل وانه
مح واحتج ابو هاشم واصحابه علي مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية
لكانت متأخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعا انما يكون
علي لسان رسول من رسله والتالي بط بدليل قوله تعا وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال علي ان لقوم كل رسول
لسانا سابقا علي رسالته اليهم السابق علي التوقيف المستفاد منه والحق
ان كلا من المذاهب المذكورة ضعيف لضعف دلائلها لانه يجوز
حمل التعليم علي الالهام لاحتياجه الي هذه الالفاظ والاقدار علي
وضعها او حمل الاسماء علي الصفات مثل كون الفرس للتركوب
والثور للحرث لانها علامات والاسماء مشتقة من السمة وهي العلامة
او حمل التعليم علي انه علمه ما اصطلح عليه غيره والاصطلاح قد يعلم
بالترائي كالاطفال فلا يلزم التسلسل ويجوز منع توقف التوقيف
علي بعثة الرسول لجواز حصوله بالالهام او بخلق الاصوات في
الجمادات فالصواب في هذه المسئلة التوقف ورد علمها الي الله
تعا المسئلة الثالثة في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول تقسيم
اللفظ باعتبار الدلالة علي المعني الي ثلثة اقسام المطابقة والتضمن
والالتزام لان فهم المعني من اللفظ ان كان بوسط كونه موضوعا لد

عالد

كلازم

كانت دلالته عليه بالمطابقة كدلالة لفظ الانسان علي الحيوان
وحده وعلي الناطق وحده وان كان بوسط كونه لازما في الذهن
للمعني الموضوع له اللفظ كانت دلالته بالالتزام كدلالة اللفظ
الانسان علي قابل العلم وصنعة الكتابة ولا يخفي ان دلالة المطابقة وضعية
وضعية محضة واما الباقيتان فيشاركه العقل للوضع فان اللفظ اذا
وضع للمركب وللملزوم كان فهم ذلك المركب وذلك الملزوم مستلزما
لفهم الجزء واللازم استلزاما عقليا ولا يشترط لزوم الخارجي
لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات
الثاني تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الي المفرد والمركب وهي
وهي قسمة حاصرة لان لفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه
الدلالة علي جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول
فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق وع اذا جعل علما
وما له جزء غير دال اصلا كزيد اذا جعل علما او دال علي غير جزء المعني كعبد الله
حال العلمية فان له جزء دالا لكن علي غير جزء المعني او دال علي
جزء المعني لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق اذا سمي به انسان
فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة علي جزء منه وبالناطق
الدلالة علي جزء الاخر وان كان الثاني وهو ان يقصد الدلالة بجزئه علي
جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان

علي الحيوان الناطق وان كان
بتوسطه دخوله في المعني الموضوع
له ذلك اللفظ كانت دلالته
بالتضمن كدلالة الانسان علي
لفظ م

بدل
محضة

الناطق ٣

اوغير نفيدي تام اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام
كفي الدار والمراد بالجزء ماهو الاعم من المحقق والمقدر ليدخل
في المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزء مقدرا وهو انت ثم اعلم
ان تعريف المفرد والمركب على ما بيناه هكذا المفرد هو اللفظ
الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه
حين هو جزءه فاللفظ بمنزلة الجنس وبقيد الدال يخرج المهمل وبقيد
المطابقة يخرج الدلالة التضمن وبقوله الذي لم يقصد بجزئه
الدلالة على جزء معناه يخرج ساير المركبات ويدخل مثل عبد الله
علما لان جزءه لا يدل على جزء معناه وبقوله حين هو جزءه يدخل
الحيوان الناطق حال كونه علما فانه يقصد بجزءه الدلالة على جزء معناه
لكن لا حين هو جزئه والمركب هو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء
معناه حين هو جزؤه كزيد قام وعبد الله نعتا الثالث اللفظ المفرد ان
منع نفس تصور معناه من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك
المعنى صادقا على كل واحد منها فهو الجزئي كزيد فان نفس تصور زيد
مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة لا لنفس المفهوم
كواجب الوجود اولم يمتنع سواء تعدد افراده في الخارج كالانسان
اولم يتعدد كالشمس ويسمى هذا الجزئي جزئيا حقيقيا وقد يقال

الجزئي على معنى آخر اعم مما ذكر وهو كل اخص يقع تحت اعم ويسمى هذا
جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هي بالنسبة الى ما هو فوقه ثم اعلم
ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد مشتركة فيه وهو
النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو ورسموه بانه كلي
مقول على كثيرين متفقين بالحقايق في جواب ما هو واما ان يكون
داخلا فيها وجزء منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها اولا والاول
هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما
من الانواع فانه تمام المشترك بينها ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين
مختلفين بالحقايق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان
ورسموه بانه كلي مقول في جواب اي شيء هو في جوهره لان هذا
السوال طلب للمميز المقوم واما ان يكون خارجا عن الماهية وهو
اما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهي
الخاصة ورسموها بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة قولا
عرضيا اولا يكون مختصا بها بل يشترك غيرها معها فيه وهو العرض
العام كالماشي للانسان ورسموه بانه كلي يقال على افراد حقيقة وا
وغيرها قولا عرضيا فالكليات منحصرة في هذه الخمسة النوع والجنس
والفصل والخاصة والعرض العام ثم اعلم ان العرضي الخارج عن الماهية
اما ان يكون لازما وهو ما لا ينفك الشيء عنه او مفارقا واللازم اما

ان يكون لازما للماهية اما ان يكون وهو الذي لا ينفك عنها وجودا او توهما مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلثة او للوجود
كالسواد للزنجي والبياض للرومي فانهما لازمان للوجود الخارجي
دون التوهم اذ يمكن ان يتصور زنجيا ابيض ورومیا اسود ولا زم لزم
الماهية اخص من لازم الوجود فان كل لازم لماهية الشيء فهو لاز م
له في حال وجوده ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده
الخارجي ما لا يكون لازما للماهية والمفارق اما ان يكون سريع
الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئة كالشباب الرابع اللفظ
المفرد ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة وان استقل
فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم التقسيم
الثالث من تقاسيم الالفاظ باعتبار نسبها الى معانيها بالاتحاد
والتعدد والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون
التضمن والالتزام اعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان
يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ
كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسا م
اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا
على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون مشخصا او غير
مشخص والاول يسمى اللفظ علما ان لم يفتقر في الدلالة على المعنى
الي قرينة

الى قرينة زائدة على الوضع ويسمى ضميرا ان افتقر الى قرينة في دلالته
كانا وانت فان دلالتهما على شخص معين بقرينة التكلم والخطاب و
الثاني وهو كون المعنى غير مشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد
التي تحته على السواء من غير تفاوت ويسمى متواطيا اي متوافقا كالا نسان م
الذي يتساوى فيه افراده كزيد وعمرو او لا يكون بالتسوية بل
يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون بعضها اولى به من البعض
الآخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى
من العرض او يكون ثبوته لاحدها اقدم من ثبوته للآخر كالوجود
بالنظر الى العلة والمعلول او يكون بعضها اشد من البعض كالبيا ض
فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا
لان السامع له يتشكك بين كونه مشتركا او غير مشترك والثاني ان
يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا او تسمى م تلك الالفاظ المتباينة كالانسان
والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الآخر والثالث ان بدل معني
يتحد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان
والبشر والرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه لا بد
اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا اولا
والاول المشترك كالعين الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب
والجاسوس وان لم يكن موضوعا للمعاني المتكثرة وضعا اولا فهو

الحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب
فيه كالاسد الموضوع للحيوان المفترس المستعمل في الرجل الشجاع وان
غلب استعماله في المستعمل فيه علي استعماله في الموضوع له يسمي منقولا ثم الناقل له
ان كان اهل اللغة يسمي منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا
لما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الي الانية المخصوصة المتخذة
من الزجاج وان كان الناقل شارعا يسمي منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة عة
لغة للدعاء والصوم الموضوع لغة للامساك ثم نقلهما الشارع علي
مذهب القائلين بالحقيقة الشرعية الي الافعال المعهودة والامساك
عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص وان كان الناقل اهل العرف
يسمي منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لما يدب علي وجه الارض فنقلها
اهل العرف الي الفرس وان كان النقل من معني الي معني لا لمناسبة بين
المعنيين مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الي من
سمي به الرابع اللفظ ان لم يحتمل غير معناه وهو الراجح المانع من النقيض
فهو نص كالغسل مثلا فانه لا يحتمل غير معناه كالمسح وغيره وان احتمل
وكان الموضوع له راجحا فهو الظاهر كالعام مثلا فان الراجح المعني
الموضوع له وهو جميع الافراد وان احتمل التخصيص وان تساويا
فهو المجمل ويسمي ايضا متشابها كالقرء الموضوع للطهر والحيض وقد
يطلق المتشابه علي الاية التي اشتبه علينا كونها غير منسوخة كما

يطلق

يطلق المتشابه المحكم علي اية علم كونها غير منسوخة الخامس اللفظ
المركب ان كان تاما يحسن السكوت عليه ودل علي طلب الفعل او الترك
دلالة اولية اي وضعية فهو الامر والنهي ان قارن الاستعلاء
والالتماس ان قارن التساوي والسوال والدعاء ان قارن الخضوع
والتذلل وان دل علي طلب الفهم فهو الاستفهام وان لم يدل علي الطلب
دلالة اولية ان لم يحتمل الصدق والكذب فهو تنبيه ويندرج
تحته انواع التمني مثل يا ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل والله والندا
مثل يا زيد والعرض مثل الا تنزل بنا وان احتمل الصدق والكذب
فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي
وهو المركب من الموصوف والصفة كالحيوان الناطق او المركب من
المضاف والمضاف اليه كرامي الحجارة او غير تقييدي وهو المركب من اسم
واداة كزيد في الدار او فعل واداة كصعد علي فصل في الاشتقاق وهو
اقتطاع فروع من اصل يدور في تلك الفروع وفيه مسائل ونحن
نكتفي ههنا بذكر مسئلتين لعدم فايدة لغيرهما الاولي ان المشتق
عند وجود المشتق منه وبقاءه كالضارب الطلاقه علي مباشر الضرب
عند ضربه حقيقة بالاتفاق والطلاقه علي من لم يباشر الضرب
مجازا بالاتفاق والطلاقه علي من تقدم ضربه وانقضي حقيقة عند المعتز له

وهو هذا القول هو المنسوب الى الامامية والى ابن سينا ومجاز عند
الاشاعرة وقيل انه ان كان مما يمكن بقاءه كالقيام والقعود و
نحوهما فهو مجاز والا فهو حقيقة وهذا القول هو القوي عندي
ويدل عليه ان المولى اذا قال للعبد اكرم كل ضارب لزيد
يتبادر الى الذهن كل من ضرب زيدا سواء تقدم والقضى ضربه
او لم يتقدم بل هو ضارب بالفعل والتبادر من علامات الحقيقة
ويدل على ما اخترناه ايضا انه لا يصح نفي الضرب عن الضارب
لزيد اذا انقضى ضربه فلا يصدق قولنا انه ليس بضارب زيد
وعدم صحة النفي ايضا من علامات الحقيقة واما اذا قال المولى
للعبد اهن كل جالس واكرم كل قايم فان المتبادر كل من كان على
هيئة الجلوس وعلى هيئة القيام ولا لصدق على من تقدم جلوسه
وقيامه واستدلت المعتزلة والعلامة برده في التهذيب على
القول الاول بوجوه كلها مدخولة واستدلت الاشاعرة بما هو
اضعف من ادلة المعتزلة المسئلة الرابعة انه هل يشترط في
صدق المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات
ام لا الثاني مذهب المعتزلة وبعض السعد واستدلوا عليه
بانه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق
عليه المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من

صدر منه

صدر منه الضرب لانتفائه شرطه ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام
قايما بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع
قيامها بذاته تعالى وانما يقوم باجسام حادثة فلو صح صدق اللفظ
المشتق على الذات بقيام المعنى بها لوجد المشروط بدون شرطه
وانه مح وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قايما بذاته
لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس
المخلوق قايما بذاته تعالى بالضرورة واعترض عليهم بانا لا نسلم ان الضرب
قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القائم بالمضروب بل المراد
تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قايم بالضارب لا بالمضروب
واطلاق المتكلم على خالق الاصوات والحروف على سبيل المجاز لا
على الحقيقة لان المتبادر من المتكلم من تكلم بالجارحة وصدر منه
الاصوات والحروف والاول قول الاشاعرة واستدلوا عليه بالاستقراء
وحاصل كلامهم انا تتبعنا الكلمات المشتقة فلم نظفر بكلمة منها
صادقة على ذات والمعنى المشتق منه قام بغيرها واجيب بان الاستقراء
ضعيف وبط لوجود الصور المذكوره وفيه نظر لما عرفت من
ضعف قول المعتزلة في الصور المذكورة فصل في المرادف
وهو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر وهو جايز الوقوع
لامكان ان تضع قبيلة لفظا لمعنى وضعت له قبيلة آخر لفظا آخر

[Margin note, beside lines 1–7:]
لانه ضارب والثاني باطل اتفاقا
وكذا المقدم واما اللازمة
فلان قيام الضرب الذي منه
الاشتقاق انما هو ثابت
ثابت للمضروب لا لمن صدر
منه الضرب فح ينتفي صدق
الضارب على من صدر منه الضرب
ع ع ع

[Margin note, beside line 12:]
ستقراء ص

[Margin note, beside lines 16–18:]
والتحقيق ان بقاء المشتق منه
شرط لصدق المشتق على الذات
ان امكن بقاؤه كالجلوس
والقيام وامثالهما وليس بشرط
ان لم يكن بقاءه كالضرب
والقتل وامثالهما ع ع

ويجوز وقوعه من واضع واحد والباعث عليه التسهيل والقدره
على الفصاحة وقيام الوزن باحد اللفظين دون الآخر وكذا السجع
والقلب والتجانس وغيرها ويدل ايض على جوازه وقوعه كالا
نسان والبشر والقعود والجلوس ههنا مسئلتان الاولى نقل عن قوم
ان التابع والمتبوع كقولهم شيطان ليطان وحسن بسن مترادفان
والتحقيق انهما ليسا بمترادفين لان المرادف يجوز افادته وحده
منفكا عن ذكر مرادفه بخلاف التابع فانه لا يقال ليطان وبسن منفكا
عن ذكر الشيطان والحسن الثانية قالوا ان المؤكد هو اللفظ الموضوع
ليقويه ما يفهم من لفظ آخر ولا يفيد اصل المعنى كجاء في الرجلان كلاهما
وجاني القوم كلهم او اجمعون وكذا زعموا ان الحد والمحدود
مترادفان وليسا بمترادفين لان الحد يقتضي علل المحدود المغايرة له
فصل في البحث عن المشترك وهو اللفظ الموضوع لحقيقتين
فما زاد وضعا اولا فخرج بتعدد الحقيقة المرادف والمتواطي
والمشكك فانهما موضوعان لحقيقة واحدة مشتركة وبالوضع
الاول المجاز فان المعنى المجازي موضوع له اللفظ وضعا ثانيا
متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما واختلف
الاصوليون في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب
والآخرون انه ممتنع والمحققون قالوا انه ممكن وهو المختار

عندنا

عندنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع
بحسب اللغة العربية للحيض والطهر بدليل ان السامع اذا سمعه
لم يتبادر الى ذهنه مفهوم مشترك بينهما فيكون متواطيا او مشككا
ولا احدهما منقولا منه والآخر المنقول اليه فثبت كونه مشتركا
بينهما ولنا ايض على جوازه انه يمكن ان يكون وضع اللفظ لمعنيين من
قبيلتين فلا يلزم ان يكون عبثا مع انه يجوز ان يكون من قبيله واحدة
وتكون الفايدة الاجمالية دون التفصيلية كما هو في اسماء الاجناس
واحتج القائلون بامتناع الاشتراك بانه مستلزم للاخلال بالفهم وهو
غير جايز والجواب ان مع القرينة لا اخلال مع ان الفايدة الاجمالية
موجودة ولا يخفى ان ما ذكرناه دليل امكان الاشتراك لا وجوبه
وليس دليل يدل على وجوبه هنا مسائل الاولى هل يجوز استعمال
اللفظ المشترك في جميع معانيه ام لا يجوز اختلف الاصوليون فيه
فجوزه القاضي ابو بكر وعبد الجبار والشافعي وابو علي الجبائي
ثم اختلف المجوزون فيقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد
بعض انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن وقال الباقون
انه بطريق المجاز وهو مذهب العلامة وذهب بعضهم الى جوازه
مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة وهو مذهب صاحب
المعالم من اصحابنا ومنعه جماعة وفصل ثالث فمنعه في المفرد

دون الآخر فيكون حقيقة ومجازا
او يكون احدهما ...

وجوزه في التثنية والجمع ونفاه رابع في الاثبات واثبته في النفي واحتج
المانعون من استعماله في كل المعاني علي سبيل الحقيقة بان اللفظ المشترك
بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع معا كما هو موضوع
لكل واحد منها او يكون وعلي كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع نيد
علي سبيل الحقيقة اما علي التقدير الاول فظ لان استعمال اللفظ المشترك
في المجموع ح يكون استعماله في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجا
ولا يصار اليه الا مع وجود قرينة تمنع من حمله علي حقيقته واما
علي التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع
كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض
معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض
لان ارادة المجموع تقتضي يقتضي عدم الاكتفاء الا به لا بفرد من
من افراده وارادة الافراد الاكتفاء بفرد من افراده وذلك
عين التناقض واعترضوا عليه بان الكلام في استعمال هذا اللفظ
في هذا المعني بعينه وفي ذلك المعني بعينه لا في المجموع من حيث
المجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد
او لا وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث
هو مجموع ويقصد كل واحد لا بالقصد الاول وبالذات بل بالقصد
الثاني وبالعرض وايض في الاول يكون اللفظ د الاعلي كل واحد

واحد

واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني د الا علي كل واحد باع
وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعني الاول استعمالا له
في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نم لزوم التناقض علي ذلك
التقدير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده
قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايض والمجموع
مرادا اما علي ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع لان
ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة
كل فرد مناقضة لارادة المجموع واحتج الاولون بوجوه الاول
قوله تعالي ان الله وملائكته يصلون علي النبي ومن المعلوم ان
الصلوة من الله تعالي رحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان
ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في
الاستعمال الحقيقة الاول قوله تعالي الم تر ان الله يسجد له من
في السماوات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب
والسجود يستعمل تارة بمعني الخشوع والانقياد وتارة بمعني وضع
الجبهة علي الارض والمعنيان مرادان من لفظ سجوده ههنا
اما ارادة الخشوع والانقياد فظاهر لانه المعقول من سجود
الدواب واما ارادة وضع الجبهة علي الارض فلانه خصص

السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع فالمخصص ببعض
الناس مغاير للشامل للجميع فظهر ان استعمال لفظ السجود المشترك
بين هذين المعنيين فيهما معا علي سبيل الحقيقة لانه الاصل في
الاستعمال وهو المط الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك علي جميع
معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة علي ارادة احدها والقاء
الباقي لزم احد الامرين اما الترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ
والخراجه عن الافاده والتالي بقسميه بط اتفاقا فكذا المقدم
اما الملازمة فلانه اذا لم يحمل اللفظ علي جميع معانيه فاما ان يحمل
علي احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره
فيلزم الاول واما ان لا يحمل علي شيء منها اصلا فيلزم الثاني
والجواب عن الاول المنع من استعمل لفظ الصلوة في المعنيين معا
اعني صلوة الله وصلوة ملائكته بل يحتمل ان يكون المراد بلفظ الصلوة
هہنا صلوة الملائكة حسب والضمير في قوله يصلون راجعا اليهم
دونه تعا وخبر ان في الاول محذوف فتقديره ان الله يصلي وملا
ئكته يصلون سلمنا لكن لا نم ان هذا الاستعمال حقيقة فان
الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والا عم
انه لا يدل علي الاخص بل الظ مجاز لان وحدة المعني متبادرة الي الذهن
والتبادر علامة الحقيقة وعن الثاني بان الفعل في هذه الاية

مقدرة

مقدرة كالاية السابقة فكانه قيل ويسجد له كثير من الناس
وبالمنع من ارادة السجود بمعني وضع الجبهة علي الارض من الاية
المذكورة بل المراد السجود بمعني الخشوع وهو مشترك بين جميع
من نسب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل
بدل تخصيصه علي تخصيصه بالحكم وان سلمنا تخصيصه بالحكم قلنا الكفرة المعاندون
ما لهم خشوع وعن الثالث بالمنع من لزوم الترجيح بلا مرجح او تعطيل
اللفظ لجواز حمله علي احد تلك المعاني لا بعينه وليس في ذلك ترجيحا من
غير مرجح لان لهذا المعني اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجحان علي غيره
لكونه متقين الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته و
ضع له عدمها متحقق فيه واستدل ايضا بجوازه علي سبيل الحقيقة بان ما و
اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا
بشرط كونه مع غيره علي ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق
في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما
والجواب ان الوحدة يتبادر منه عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة
وح فالمعني الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي
بشرط شيء واستدل لمن ذهب الجواز في التثنية والجمع دون المفرد
والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلولها بخلاف المفرد
والجواب عنه بان المتبادر من التثنية والجمع تعدد معني الواحد

المستفاد من المفرد فاذا استعملا في المعنيين والتثنيه كان استعمالهما علي
سبيل المجاز دون الحقيقة واستدل صاحب المعالم علي ما اختاره
من جوازه منطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة وهذه عبارته
لنا علي الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون
وعلي كونه مجازا في المفرد تبادر الوحده منه عند اطلاق اللفظ
فتفتقر اراده الجميع منه الي الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ
مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححه للتجوز
اعني علاقه الكل والجزء تجوزه فيكون مجازا انتهي و لنا علي كونه
حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر
اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعني في المفردات الا تري انه يقال
زيدان وزيدون وما اشبه (تشبهه) هذا مع كون المعني في الاحاد مختلفا
وتاويل بعضهم بالمسمي تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني
المتعدده من الالفاظ المفرده المتحده المتعاطفه علي ان يكون كل
واحد منها مستعملا في معني بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته انتهي
(اقول) كلامه فيه نظر والتحقيق ان استعمال المشترك في جميع معانيه مطلقا
لا يجوز بل يجوز استعماله في التثنية والجمع والمفرد والنكرة الواقع في
سياق النفي ولكن علي سبيل المجاز المتبادر في جميع هذه الصور وحدة
المعني وهو آية الحقيقة باستعماله في جميع المعاني يجوز ولا مانع

من الاستعمال

من الاستعمال في الجميع علي سبيل المجاز بان يراد بالمشترك علي سبيل التجوز
المسمي به وهو عام شامل لجميع المعاني وما ادعي رحمه الله من ان التثنيه
والجمع في قوة تكرير المفرد بالعطف ممنوع لان المتبادر من التثنيه و
الجمع تكرير المفرد من معني واحد والتبادر علامة الحقيقة وارادة
المسمي من الزيدين والزيدين لا بعد فيه بل المتبادر من العلم اذا ثني
اوجمع المسمي والتبادر علامة الحقيقة ولكن المفرد المثبت لا يجوز استعماله (له)
في الجميع لانه لا يستحسن عقلا ان يقال رايت عينا مثلا ويراد به جميع
المعاني اوجميع الافراد من معني واحد كما لا يخفي علي الخبير البصير

فصل في الحقيقة والمجاز اما الحقيقة فهي اللفظ المستعمل في ما وضع له
في اللغة (بدل اللغة) التي وقعت المخاطبة بها واما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له لاجل مناسبته لما وضع له واقسام الحقيقة ثلثة لغوية
وعرفية وشرعية ووجود الاوليين ظاهر فان هنا الفاظا وضعت لمعان (في)
واستعملت فيها ولا معني في الحقيقة اللغوية الا ذلك وللعلماء غيرها
كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء وهذه الحقيقة (الا علم ح)
العرفية يسمي بالعرف الخاص وقد يكون العرف عاما وهو الذي
لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة كالدابة التي
استعملها اهل العرف العام في الفرس بعد ما وضعت لما يدب علي الارض (اهل)
واما الحقيقة الشرعية وهي اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه

اللغوي الي معني آخر بحسب اذ الظاهر فهم من يتكلم علي اصطلاحه
المعني المنقول اليه فقد اختلف الاصوليون في اثباته ونفيه و هذه
عبارة صاحب المعالم في نقل الحجج احتج المثبتون بانا نقطع بان
الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيأت
وان الزكوة لاداء المال مخصوص والصيام لامساك مخصوص
والحج لقصد مخصوص ويقطع ايض بسبق هذه المعاني الي الفهم
عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف
الشارع ونقله لها اليها وهو معني الحقيقة الشرعية واورد عليه انه
لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية بل يجوز
كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشا ع
استعملها في غير معانيها اللغوية لمناسبة المعني اللغوي ولم يكن ذلك
معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معني الحقيقة
الشرعية وقد ثبت المدعي وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان
حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعني فرع
معرفته وبانها ان هذه المعاني يفهم من الالفاظ عند الاطلاق
بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وكل من هذين
الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوي كونها اسما
لمعانيها

لمعانيها الشرعية لسبقها منها الي الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة
الي اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الي اطلاق اهل
الشرع فالذي يلزم ح كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية
واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معني الحقيقة الشرعية
ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل
الشرع لا في اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في
الثاني فلما اوردناه علي الحجة من ان السبق الي الفهم بغير قرينة انما هو
بالنسبة الي المتشرعة لا الي الشارع حجة النافين وجهان الاول
انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الي غير معانيها اللغوية
لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما يتضمنه ولا ريب
ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها النقل ذلك الينا لتمشاركتنا لهم
في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد
والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم علي ان العادة
تقضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية
لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع
فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون عربية
واما بطلان اللازم فلانه يلزم الا يكون القرآن عربيا

لاشتمالها عليها ومابعضه خاصة عربي لايكون عربيا كله وقد
قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها
لهم ولنا باعتبار التردد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات
من غير ان تصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من
لايعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لاينكر فان عنيتم بالنقيم
وبالنقل ماينا ولهذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم بها التصريح
بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة الثاني بالمنع من كونها غير عربية وعن م
كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية
في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح باحدها
لدلالة الاستعمال على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القرآن استقراء
كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن
على السورة على الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض
القرآن وبعض الشيء لايصدق عليه نفس ذلك الشيء قلنا هذا
انما يكون في مالم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها
اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو
الماء فانه اسم للجنس البسيط البارد والرطب بالطبع فيصدق
على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء
المفهوم الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي

هواحد

هواحد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق قطعا
السورة انها قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين على ما نقول ان
القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا آخر
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن اذا عرفت هذا
فقد ظهر لكم ضعف المحتجين والتحقيق ان يقال لاريب في وضعهم
الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال
الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال
بطريق النقل وانه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس
بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القراين الحالية اوالمقالية
فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لايثبت البطفالتز جج
لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف
لدليل المثبتين لانا نعلم ان كل من تتبع الاحاديث النبي واحاديث آلهم
كلما سمع لفظ الصلوة او الصوم والزكوة والحج اوغيرها من الالفاظ
الشرعية لايتبادر الى ذهنه الا المعاني الشرعية دون اللغوية والتبادر
من علامات الحقيقة واحاديث ائمتنا كلها احاديث النبي ص وهم
حفظتها فلا يلزم ان يكون حقيقة عرفية **فصل** في الفرق بين
الحقيقة والمجاز قد ذكر الاصوليون لذلك وجوها خمسة فمنها
ما اشترك فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما **الاول** نص

اهل اللغة علي كون اللفظ حقيقة او مجازا اقول ان كان مرادهم
باهل اللغة واضعوها فالاطلاع علي بعضهم متعذر لانه بعد لم
يثبت ان الواضع هو الله او غيره وان كان مرادهم باهل اللغة
المتتبعون للغة كالجوهري وامثاله فقولهم ونصهم من غير دليل
ليس بحجة الثاني ان يسبق المعني الي افهام المتحاورين باللغة عند
اطلاق لفظه مجردا عن القراين واستدلوا علي كونه علامة للحقيقة
بانه لو لم يكن اللفظ موضوعا للمعني الذي سبق الي الفهم لزم الترجيح
بلا مرجح وهو ممتنع اقول وفيه نظر بالاسهل ثم لزوم الترجيح بلا مرجح
علي تقدير عدم وضع اللفظ للمعني السابق الي الفهم لانه يمكن ان يكون
استعمال اللفظ فيه علي سبيل المجاز ولكن لكثرة استعماله فيه يسبق
الي الفهم وان لم يبلغ الي حد الحقيقة فالتحقيق ان سبق المعني الي
الفهم ليس دليلا علي الحقيقة الا في صورة يسبق المعني الي الفهم و
لا يحتمل ولا يخطر بالبال غيره الا مع قرينة كاللفظ الحمار فانه لا يسبق
منه الي الذهن الا الحيوان المعلوم بالبال معناه المجازي وهو
البليد الا بالقرينة واما اذا سبق المعني الي الفهم لكثرة استعماله فيه
ومع هذا احتمل غيره لا يتم كونه علامة الحقيقة الثالث عدم جواز
سلب اللفظ علي المعني المستعمل فيه علامة الحقيقة كما ان جوازه
علامة المجاز كلفظ الحمار مثلا فانه قد يستعمل في الحيوان المعلوم

الرابع استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرينة م

وقد يستعمل في البليد فنري ان اللفظ لا يجوز سلبه عن الحيوان فنعلم
انه حقيقة فيه ونري انه يجوز سلبه عن الانسان البليد فنعلم
انه مجاز فيه واستدلوا عليه بانه لو لم يعلموا ان ذلك اللفظ يستحق
لذلك المعني لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة الخامس مما
عدوا من علامات الحقيقة الاطراد كالعالم فانه صادق علي كل ذي
علم لا علي بعض دون بعض بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد
وفيه نظر فان المجاز قد يطرد فان الحمار مثلا يطلق علي كل بليد
والاسد يطلق علي كل شجاع وقد عد من علامات المجاز عدم التبا در
والاحتياج الي القرينة في الدلالة وفيه نظر لانه ينتقض بالمشترك
بالنسبة الا كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق
معناه الي الفهم عند الاطلاق والاحتياج الي القرينة فتامل وعدوا
ايضا من علامات المجاز تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة
كقوله تعالي واسئل القرية فان السوال يستحيل تعلقه بالقرية م
فيعلم ان المراد بها المجاز وهو ساكنوها وهو تسمية للمحوي
باسم الحاوي واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لموجب
العدول الي المجاز ولكنه علي انواع الاول ان يكون التجوز
في المتعلق به دون المتعلق كالمثال المذكور فان السوال
المتعلق جار علي حقيقة والتجوز فيما تعلق به السوال وهو القرية م

الثاني عكس هذا كقوله تعالى يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار

وهو مع والتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل

الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فجار على ظاهره

الثالث وهو ما يحتمل الامرين مثل قولك رايت اسدا يسجد فانه يحتمل فيه

التجوز في الاسد بان يراد به الرجل الشجاع ويحتمل التجوز في السجدة

بان يراد بها غير وضع الجبهة على الارض فصل في اقسام المجاز وهو

من وجوه الاول اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كاكل

الشمس وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك المراد من الاحياء

السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة الثاني ان يكون

بالزيادة والنقصان ~~من الطلعة لصورة~~ فهو ان يضيف الى الكلمة

ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان

الكاف لو لم تضف الى لفظ مثله لكان الكلام جاريا على حقيقته واما

النقصان فكقوله تعالى واسال القرية فانه لو قيل واسال اهل القرية

لجرت الكلمة على حقيقتها الثالث ان يكون المجاز بالنقل وهو نقل

اللفظ عن موضوعه الى غيره لعلاقة بينهما والعلاقة التي اعتبر

نوعها اهل اللغة احد عشر نوعا الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب

اما الفاعل مثل نزل السحاب او القابل مثل اليد على الوادي والصورة

كاطلاق لفظ القدرة فان القدرة تشابه الصورة لليد

واما الغاية

واما الغاية كتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا الثاني عكسه وهو

تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد موتا الثالث تسمية

الشيء باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا

بالمستعار الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية ما يؤول اليه كتسمية

العصير خمرا الثامن تسمية الشيء باسم ما كان عليه كالضارب لمن

انقضى منه الضرب على راي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذا

الاطلاق حقيقة وهو الحق وقد تقدم ذكره وبيانه التاسع تسمية الشيء

باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل راوية وهي اسم لنفس

الجمل العاشر تسمية الشيء باسم بعض جزئياته كتسمية الاعتقاد علما

الحادي عشر تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا فصل

اختلف الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي

في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بينهما

الى جماعة من الاصوليين منهم فخر الدين الاول والى الاكثرين الثاني

وهو الحق لنا انه لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا لما وجد التجوز

من دون النقل والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة

لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما بيان بطلان التالي

فلان الحقايق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم

ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا لانهم

ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالهما واحتج المخالف بوجهين الاول
لو لم يكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت غريبة والتالي باطل
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم م
خروج القرآن عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه مح لما تقدم
الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في
كل صورة يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة
ثابتة بين الاب والابن والنخلة والحبل الطويل والشبكة والصيد
مع انه لا يقال للاب ابن وللابن اب ولا يقال لما غاير الانسان
من الاشياء المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا
بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها
القرآن العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل منا
سبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز
عند وجود العلاقة فان اراد الشارطون بالنقل هذا القدر
فهو مسلم لا نزاع فيه والا كان ممنوعا واجيب عن الثاني
بان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على
عدم جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي
وفيه نظر لعدم ثبوت نص من اهل اللغة على المنع بل التحقيق

في الجواب

في الجواب ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر
اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها الا انا علمنا منهم تسويغ التجوز
عند العلاقة المذكورة تتحقق في كلامهم ولم يوجد لهم نص على
تسويغه عند وجود مطلق العلاقة فعدم جواز التجوز في الصور
المذكورة لفقدان العلاقة المعتبرة عند اهل اللغة فيها **فصل** في عدة
مسائل الاولى الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا والثانية الحق الاصل ايضا فان العكس
المجاز يتوقف على الوضع السابق اما على الاستعمال فلا وهو بعد الوضع
وقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز والثالثة المجاز له فوائد منها صنايع
البديع وعذوبة اللفظ والتعظيم والتحقير والمبالغة فان رايت اسدا
ابلغ من رايت انسانا كالاسد والرابعة المجاز واقع في اللغة عند اكثر الا لبين
لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير وخالف
فيه ابو اسحق واصحابه من علماء المخالفين واحتج المخالف بان المجاز
يخل بالفهم لانه على تقديره يتردد ذهن السامع بين المعنى الحقيقي
والمجازي والجواب لا نم انه مخل بالفهم لانه على تقدير نصب القرينة
يفهم معنا المجازي ولا يلزم اخلال وعلى تقدير عدمها يتبادر الى الذهن
المعنى الحقيقي ولا يلزم ايضا اخلال والخامسة الحق ان المجاز واقع
في القرآن والدليل وقوعه فيه والايات المشتملة على التجوزات
كثيرة منها قوله تع جدارا يريد ان ينقض ونحو قوله واسال القرية

وقوله واشتعل الراس شيبا الثامن اذا ورد لفظ له حقيقة
ومجاز مع عدم القرينة يجب حمله على الحقيقة لانه لا يتبادر
الى الذهن من اللفظ ولا يفهم منه الا المعنى الحقيقي فح لو حمل
اللفظ على المعنى المجازي دون الحقيقي وعمل بالمجازي عد عاصيا لغا
لمولاه فثبت ان حمل اللفظ مع عدم القرينة على المعنى الحقيقي واجب و
السابع اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التي
لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي
لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت
الاولوية قبل اشتهار المجاز وكذا يثبت بعده عملا بالاستصحاب
وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لظهار رجحانه وقال آخرون
يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين
راجح على الآخر من وجه آخر فيتحقق التعادل وهو ما اختاره العلامة
رحمه الله من اصحابنا والحق ان اللفظ على هذا التقدير من المتشابه
الذي يجب فيه التوقف لان المخاطب ح لا يفهم مراد المتكلم لوقوع
التعارض بين الحقيقة والمجاز الثامن الحقيقة قد تصير مجازا
وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
بحيث يصير مفتقرا في دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما
الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجاز ويشتهر بحيث

تصير

تصير متبادرا الى الفهم عند الاطلاق مجردا عن القرائن فتنقلب الحقيقة
اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية التاسعة
اختلف الاصوليون في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي فمنعه
قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما
قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز
استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة
فلان شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا
قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة
وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم
بدون اللازم وهو مح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية
وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار
ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر
من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة
الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة لم يمتنع اجتماع الارادة عند المتكلم — واذا لم يكن ثم منافات م
واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له
اولا انه لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الآن
داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما

مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه والتحقيق انه يجوز استعمال

اللفظ على سبيل التجوز في معناه الحقيقي والمجازي اذا كان اللفظ

جمعًا او تثنية او نكرة في سياق النفي لان العقل يستحسن قول الرجل

رايت حميرا اذا نصب القرينة بان مراده المعنى الحقيقي مع معناه المجازي

وهو بليد وكذا التثنية والنكرة الواقعة في سياق النفي واما النكرة

الواقعة في المثبت فلا يستحسن العقل استعمالها في المعنى الحقيقي والمجازي

معا كما لا يخفى على صاحب الطبع السليم ولا ريب ان الاستعمال في المعنى

مجازي لا حقيقي لانه استعمال في غير ما وضع له **فصل** فيما اشتهر

بين الاصوليين من الترجيحات عند تعارض المجاز والنقل والاشتراك

والاضمار والتخصيص اعلم ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن المعينة

للمراد وتعارض فيه الاثنان من الوجوه الخمسة المذكورة او الا

كثر فيبحث الاصولي العامل بالظنون عن اولوية احدها ليحمل اللفظ

عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث

عن اولوية الثاني وهكذا الى ان يبقى اثنان منهما فيبحث عن اولوية

الباقي احدهما واعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر

لان احدها يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معا

رضات ثم يعارض واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلاثة

الباقية بعده وذلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك

(هامش: حمل على الحقيقة وتلك الحقيقة قد تكون ظاهرا او يتعذر حمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها ... من ذلك اللفظ ... الاحتمالات ...)

الثلاثة

الثلاثة كلا من الباقيين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض احد

الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة **المعارضة** معارضة الاشتراك

والمجاز قالوا المجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون

مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى

الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم دالا على تحريم من عقد

عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته

عند التجرد عن القرائن وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون المراد

من النكاح في الاية الوطي اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد

معانيه عند تجرده عن القرينة واحتج العلامة طاب ثراه على اولوية

المجاز بوجهين **الاول** ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ

اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز اكثر من الاشتراك

والكثرة دليل على الرجحان **الثاني** ان الفائدة حاصلة عند اطلاق

اللفظ مع المجاز دائما اما مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع

معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الا

شتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة

على احد معانيه فالمجاز اولى واعترض على هذا من حيث

المعارضة وذلك من وجوه **الاول** ان الاشتراك غير موجب

للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ المشترك اما

والمجاز ليس بهذه المثابة فكان الاشتراك اولي بيانه ان اللفظ المشترك
اما ان يرد مقترنا بما يدل علي تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان
الاول فهم السامع المعني المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف
ولم يحمل اللفظ علي احد معانيه علي التعيين بل فهم ان المقصود منه
واحد منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم علي التقديرين
واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له و
يحمله السامع علي الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع فيه
في الغلط **الثاني** ان المجاز يتوقف علي الوضع الاول والنقل والعلاقة
والمشترك لا يتوقف الا علي الاول منها وهو الوضع فكان اولي
الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثر الفايده بكثرة الا
شتقاق منه باعتبار تعدد حقايقه بخلاف المجاز فكان المشترك
اولي **الرابع** كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معني من معانيه
يناسب مع مغاير لما يناسب معني الاخر وذلك موجب لاتساع
العبارة والتمكن من فوايد البديع واجاب العلامة طاب ثراه
عن هذه الوجوه كلها بشئ واحد وهو ان كثرة المجاز واغلبيته
علي الاشتراك يوجب ظن رجحانه عليه ولا يقدح ما ذكرتموه
في ذلك الرجحان والتحقيق عندي في هذا المقام التوقف
وما قيل في ترجيح المجاز والاشتراك ان سلمنا انه يفيد الظن

فهو

فهو لا يغني من الحق شيئا وما اخترناه هو مقتضي الكتاب والتنبيه **المعارضة**
الثامنة وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله عم الطواف بالبيت
صلوة فانه دال علي وجوب الطهارة فيه علي تقدير نقل لفظ
الصلاة من المعهود اللغوي الي الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول
علي المعني المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلي
تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي
لا ينفع الحديث المذكور في الاعلي وجوب الطهارة فيه اذ لا
يتعين حمل لفظ الصلوة علي الشرعي علي تقدير الاشتراك بل يحتمل
كون المراد منه المعني اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة لاح
حتمال ارادة المعني الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف
في الاولي منهما والمنقول عن فخر الدين من علماء المخالفين
ان النقل اولي ونقل عن الاخرين من علماء المخالفين وعن
العلامة في النهاية ان الاشتراك اولي احتج الاولون بان اللفظ
المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب
لاختلال فهم السامع للمعني المقصود من اللفظ بخلاف المنقول
فانه متحد الحقيقة في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول
عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو يفهم
دايما من غير اجمال فكان اولي واحتج اخرون بان المشترك

اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع
قد رجح كثير المفسدة علي قليلها وانه قبيح ولو كانت مساوية لزم الترجيح
من غير مرجح والجواب بعد تسليم الكثرية للمشترك ان الترجيح
انما يلزم الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد
اما علي تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا
علي هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض وح
لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة علي قليلها ولا الترجيح من غير مرجح
اقول التحقيق عندي التوقف لعدم افادة دلائل الطرفين العلم
والظن علي تقدير حصوله المعارضة الثالثة هي معارضة الاشتراك
للاضمار كما في قوله عم في خمس من الابل شاة فان اللفظ في يحتمل ان يكون
مشتركا بين ظرفيه والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب
الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة قيل الاضمار
اولي لان دلالة اللفظ علي المعني علي تقدير الاضمار ظاهرة ولا يتحقق
الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي اذا كان هناك امور متعددة
متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل علي تعيين احدها فح
يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان
بعض ما يصلح للاضمار علي الثاني فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح

بخلاف

بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا
عن القرينة المعينة للمراد وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار
فهو من محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم وليس المشترك
بهذه الصفة فكان الاول اولي وقيل في ترجيح الاشتراك ان الاضمار
محتاج الي ثلث قرائن ما يدل علي اصل الاضمار وما يدل علي موضعه
وما يدل علي تعيين المضمر والمشترك محتاج الي قرينة واحدة وهي القرينة
الدالة علي المعني المقصود من اللفظ فكان اولي واجيب بان الاضمار
انما يحتاج الي القرائن الثلث في صورة واحدة كما بينه والمشترك يحتاج
في كل صورة وجوده فكان الاول اولي والحق ان هذه الاقوال بمعزل
عن الصواب والتحقيق هو التوقف وهو مقتضي الكتاب والسنة فقال
المعارضة الرابع هي معارضة الاشتراك للتخصيص القايلون
باولوية التخصيص النكاح حقيقة في العقد خاصة فمقتضي قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها الاب علي الابن وان كان
العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصت عن
قضية النص فبقي المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص وقال
القائلون باولوية الاشتراك لا نسلم ان النكاح حقيقة في العقد
خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا تدل الاية علي تحريم من عقد
عليها الاب علي ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور

في الاية الوطي ودليلهم علي اولوية الاشتراك ان لفظ النكاح كما
يستعمل في العقد يستعمل في المباشرة والاصل في الاستعمال الحقيقة
واستدل القايلون باولوية التخصيص بان التخصيص خير
من المجاز علي ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك علي ما تقدم والخير
من الخير من الشي خير من ذلك الشي بالضرورة اقول الصواب
في هذا المقام ايض التوقف لان غاية ما يقتضيه امثال هذه
الوجوه هو الظن وهو لا يغني من الحق شيا المعارضة الخامسة
هي معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون
منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الي الصلاة المعهودة
شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة علي الشرعية مجازا
من باب تسمية الكل باسم جزئه فقيل الثاني اولي لان النقل متوقف
علي اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف
علي وجود العلاقة وهو غير متعسر ايض النقل يتوقف علي نسخ
الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولي اقول الصواب هنا
ايض التوقف فقال القايلون لما قلناه في الصور المذكوره المعارضة
السادسة هي معارضة النقل للاضمار فقال القايلون بترجيح النقل
انه لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تع
وحرم الربا وقال القايلون بترجيح الاضمار ان الربا في اللغة
الزيادة

الزيادة ونقله الي العقد المتنض لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار
لفظ اخذ اي حرم اخذ الربا والثاني اولي لعين ما ذكر في بيان
رجحان المجاز الي النقل من كون النقل متوقفا علي اتفاق اهل
اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة ما في الكلام عليه
ولتوقف النقل علي نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف
الاضمار والتحقيق هنا ايض التوقف لضعف دليل الترجيح وهو
ظاهر المعارضة السابعة هي معارضة التخصيص للنقل كقوله تع
واحل الله البيع فقال القايلون باولوية التخصيص ان لفظ
البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخص
الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرايط الشرعية وقال
الاخر بل الشارع نقله عن موضوعه الي المعاوضة الجامعة
للاركان والشرايط الشرعيه واستدل علي اولوية التخصيص
بان التخصيص اولي من المجاز علي ما ياتي والمجاز اولي من النقل
علي ما تقدم والاولي من الاولي من شي اولي من ذلك الشي
بالضرورة والتحقيق في هذا ايض التوقف كساير المعارضات
لما ذكرناه في الصور السابقة المعارضة الثامنة هي معارضة
المجاز للاضمار كقوله تع واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ
اهل والتقدير واسال اهل القريه ويحتمل اطلاق لفظ القرية

علي اهلها مجازا تسمية للمحوي باسم الحاوي فالوا الاضمار اولي
من المجاز لاحتياج المجاز الي كل من الوضع السابق واللاحق
والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك والتحقيق عندي التوقف
لما ذكرناه مرارًا المعارضة التاسع هي معارضة التخصيص
للمجاز كقوله تع اقتلوا المشركين فقال بعضهم المراد الحقيقة
وخص عنه اهل الذمة وقال الاخر بل المراد من المشركين من عدا
اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل واستدل
علي اولوية التخصيص بان المقصود يحصل مع التخصيص علي تقدير
وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه يجري اللفظ علي عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ
بخلاف المجاز فانه علي تقدير عدم القرينة الدالة علي ارادته يحمل
اللفظ علي حقيقته التي قد لا تكون مقصودة اصلا ويترك المعني
المجازي مع كونه مقصودًا اقول اثبات الترجيح بهذا الوجه
لا وجه له والتحقيق التوقف المعارضة العاشر هي معارضة التخصيص
للاضمار كقوله ع لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل فقال
بعضهم انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص النفل لجواز عقد
نيته الي الزوال فيبقي حجة في الفرض فقال الاخر بل يجوز التاخير
في الفرض ايضا الي الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام

كامل

كاملًا او فاضل فقيل الاول اولي بدليل ان التخصيص اولي من المجاز المساوي
للاضمار والاولي من المساوي للشيء يكون اولي من ذلك الشيء وفيه
ما فيه والحق التوقف فيه كساير الصور والمستفاد من الكتاب والسنة
ان لا يعمل بالظنون المستفادة من امثال هذه الوجوه بل الواجب
العمل بمدلول كلام الله وكلام الرسول واوصيائه فدلالة اللفظ
علي المقصود ان كانت بينة غير مشتبهة نعمل بالمدلول والا فالواجب
التوقف والاحتياط فصل في تفسير حروف تشتد حاجة الفقيه الي
معرفة معانيها فمنها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فنقل
عن الاكثرين ومحققي الاصوليين انها للجمع ونسب الي الفراء انها للترتيب
والحق هو الاول لانه المتبادر الي الاذهان واستدل عليه بوجوه
الوجه الاول اوجهها واحسنها ثلثة اجماع اهل اللغة علي ذلك قال ابو علي الفارسي
اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون علي ان الواو للجمع
المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه
ان الواو للجمع المطلق والثاني ان الواو يستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب
فيه مثل تقاتل زيد وعمرو والاصل في الاستعمال الحقيقة والثالث
ان قام زيد وعمرو وقبله او بعده صادق من غير تكرر ولا تناقض
والرابع انه روي ان الصحابة بعد ما سمعوا قوله تع ان الصفا
والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صم حين اراد السعي بايهما

نبتدأ يا رسول الله ص فقال لهم ص ابدأوا بما بدأ الله به ولو كانت
الواو دالة على الترتيب لما سألوا ذلك لكونهم من اهل اللسان
بل كانوا يفهمون البداءة بالصفا واستدل القائلون بالترتيب
بوجوه اوجهها ان خطيبا قام بحضرة النبي ص فقال من اطاع
الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال ص بئس الخطيب
انت قل ومن عصى الله ورسوله فلو لم يكن الواو للترتيب لم يكن
بين الكلامين فرق والجواب ان الانكار انما كان لترك افراد الله تعالى
بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دال على الترتيب فان
معصية الله تعالى لا ينفك عن معصية رسوله فيستحيل فيهما الترتيب
ومن الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسيرها الفاء والمشهور
عند الاصوليين انها للتعقيب بحسب ما يمكن بها واستدلوا على كونها
للتعقيب بحسب ما يمكن باجماع اهل اللغة واستدل المخالف بورود
الفاء في كتاب الله لغير التعقيب واذا كان كذلك لم تكن مو
ضوعة له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم
بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى
يوم القيمة واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة
فلا يكون حقيقة في التعقيب ايض والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل اقول التحقيق في هذا المقام التوقف لضعف الدليلين

اما الاول

اما الاول فلعدم ثبوت الاجماع واما الثاني فلانا لا نسلم ان الا
شتراك مخالف للاصل مع كون الاصل في الاستعمال الحقيقة
وان سلمنا كون الاشتراك مخالفا للاصل فهو الاشتراك اللفظي
واما المعنوي فلا يحتمل ان يكون الفاء موضوعا ~~للتعقيب~~
للتعقيب الشامل للفور والتراخي ومن الحروف التي يحتاج الفقيه
الى معرفة معناها هي في ذهب اكثر الاصوليين الى انها حقيقة
في الظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا نحو
نظر في الكتاب وتفكر في العلم وانا في حاجتك فكان الكتاب
والعلم والحاجة مشتملة على النظر والعلم والمتكلم ومحيطة بها من
جوانبها وكذا قوله ص في النفس المؤمنة مائة من الابل اي
قتلها متضمن للدية تضمن الظرف للمظروف ونقل عن بعض
الفقهاء ان في ههنا للسببية وهو قول سخيف وكذا قوله تعالى
ولاصلبنكم في جذوع النخل اي امكن المصلوب في الجذع تمكن
المظروف في الظرف وكذا قوله تعالى فردوا ايديهم في افواههم و
المراد التمكن وقيل هي بمعنى الى وهو بعيد فالتحقيق انه ليس
لفي معنى سوى الظرفية اما تحقيقا واما تقديرا ومن الحروف
المحتاج الى معرفتها من وهي عند اكثر الاصوليين مشتركة بين
ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج

الي قومه من المحراب وقالوا مِنْ هذا الباب فلان افضل من
فلان اي ساواه في الفضل ثم ابتداء فضله وقال الرضي رضي
الله عنه وتُعرَفُ من الابتداء ئية بان يحسن في مقابلتها الي
او ما يفيد فايدتها نحو قولك اَعُوذُ بالله من الشيطان
الرجيم لان معنى اعوذ به اَلتجِيءُ به واَفِرُّ اليه فالباء ههنا افادت
معني الانتهاء والثاني كقوله تعـ خُذْ من اَموالِكُم صدقة والثا لث لهم
كقوله تعـ ويُطاف عليهم بِصِحافٍ مِن ذهب وقد يكون زايدة
كقوله تعـ وما للظالمين من حميم وقيل انّما هُنا لعموم النفي
وقد يكون بمعني علي كقوله تعـ ونَصَرْناه من القوم الذين كذ بوا
بآياتنا اي علي القوم وكثيرا ما يقع بمعني في نحو قوله جئتُ من
قبل زيد ومِنْ بعده ومن بيننا وبينكم حجاب وكنت من قدامك
ونحو قوله تعـ من اوّل يوم وقوله تعـ ونودي للصلوة من
يوم الجمعه ذهب محققو الي ان مِنْ في يوم الجمعه للبيان
وقد تجيء للتعليل نحو لم اَتِكَ من سُوءِ اَدَبِكَ قال الرضي رضي الله
عنه كانما ابتدائية لان ترك الاتيان حصل من سُوء الادب
وقال رحمه الله وتكون من مضمومة الميم ومكسورتها بمعني
باء القسم وقال فخر الدين انها حقيقة موضوعة للتبيين خاصة
لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلاثة المذكورة فكان وضع

اللفظ له متعينا والّا لزم الاشتراك علي تقدير وضعه لكل منها
والمجاز علي تقدير وضعه لاحدها وهما علي خلاف الاصل ففي
الاول مُميّز مبتدا الخروج عن غيره وفي الثاني مميّز الماخوذ منه
عن غيره وفي الثالث مُميّز جنس الصحاب التي يطاف بها والتحقيق
التوقف في كونه مشتركا او غير مشترك لضعف دليل الفق
وقد دل علي ضعفه ما ذكرناه في الصور المتعارضة العشره
ومن الحروف المحتاج الي تفسيرها الي وهي موضوعة لانتهاء الغاية
كقوله تعـ فَاغْسِلوا وجوهَكُمْ وايديكم الي المرافق وقوله واتموا
الصيام الي اللَّيْل وقال قوم انها مجملة في دلالتها علي دخولها
في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين الآيتين
فان الغاية داخلة في الاولي وخارجة في الثاني وهذا القول
ضعيف فانّ مطلقَ الاستعمال لا يدلّ علي الاجمال وهي موضوعة
للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية الشيء
فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لانّ غاية الشيء نهايته بل
باعتبار عدم انفصاله عن ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم
اولوية اخراج بعض المقادير عن الغسل من غيره واما عند
انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب
خروجها قال الرضي رضي الله عنه بعد الحكم بخروج يستعمل

مابعد الي وقال بعضهم ما بعد الي ظاهرة الدخول في ماقبلها
فلا يستعمل في غيره الا مجازا وقيل ان كان ما بعدها من جنس ما
قبلها نحو اكلت السمك الي راسها فالظاهر الدخول والا فالظ
عدم الدخول نحو اتموا الصيام الي الليل والمذهب هو الاول
انتهي اقول الحق ما اختاره والصحيح و محققوا الاصوليين لانه المتبادر
من الي وقيل انما يجيء بمعني مع كما في قوله تعا لا تاكلوا اموالهم
الي اموالكم والظاهر انها ايض بمعني الانتهاء بتضمين الاضافة
اي لا تضيفوها الي اموالكم وقال الرضي رحمه الله وكذا قوله تعم
ايديكم الي المرافق اي مضافة الي المرافق وقيل انما يجيء بمعني في
كما في قوله هم فلا تتركني بالوعيد كانني الي الناس مطلي به القار
اجرب والظاهر ايض بمعناها بتضمين معني التكريه وهو يعدي بالي انعام
قال الله تعم وكره اليكم الكفر ومن الحروف المحتاج الي تفسيرها
الباء وهي بمعني الالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت
بالقلم ونقل عن فخر الدين ان دخلت علي فعل غير متعد بنفسه افادت
الالصاق وان دخلت علي فعل متعد بنفسه كقوله تعا وامسحوا
برؤسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق واما الثاني
فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت بالمنديل بيدي وهو افادت ومسحتُ المنديل صح
التبعيض في الاول والشمول في الثاني والعلامة رحمه الله

في التهذيب

في التهذيب لم يرتض هذا القول واشار الي ضعفه بانكار سيبويه
في تسعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض اقول الحق
انما يجيء بمعني التبعيض للفرق بين فامسحوا برؤسكم وبين فامسحوا
رؤسكم فان المتبادر من الاول التبعيض ومن الثاني الشمول و
يؤيده ما رواه الشيخ ابو جعفر الطوسي في التهذيب بسنده
الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين
علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك ثم
قال يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونزل به الكتاب
من الله لان الله تعا يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه
كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الي المرافق ثم فصل بين الكلامين
فقال وامسحوا برؤسكم وايديكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح
ببعض الرأس لمكان الباء الي آخر الحديث فانكار سيبويه كون
الباء للتبعيض مع التبادر ونص الباقر ع لا يضر القائلين بكونها
للتبعيض وقد ترد الباء بمعني علي كقوله تعا ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك اي علي قنطار ومن الحروف المحتاج ج
اليها انما وهي قيل موضوعة للحصر واستدل العلامة رحمه الله عليه
بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه
وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظ ما موضوعة

فض
للنفي ولايمكن ورود الاثبات والنفي على محل واحد لاستحالة التنا
فيجب ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر
وفي الدليلين نظر فانه لم ينقل الا عن بعض المتبعين للغة وهو ليس
بحجة علينا وتركيب انما من ان وما النافية غير ثابت لعدم
الدليل عليه وقيل انه ليس للحصر لوروده في مواضع من كتاب الله
لغير الحصر كما في قوله تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله و
وجلت قلوبهم لانه من المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين — بدل منحصرا
بهذه الصفة وقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظ ان ارادته ليست منحصرة في اذهاب
الرجس وقوله تع انما انت منذر من يخشاها وانذاره عم
ليس منحصرا في من تخشي الساعة بل هو شامل له ولغيره فتكون
موضوعة لغير الحصر فلا يكون موضوعة له والا لزم الاشترا ك
وفي هذا الدليل ايض نظر لان لزوم الاشتراك ليست مفسدة
لما بيناه في الوجوه العشرة المتعارضة والتحقيق في هذا المقام
التوقف وعدم الحكم بافادتها الحصر الا مع القرينة الدالة عليه
فصل في الخطاب وفيه مباحث البحث الاول الخطاب
هو الكلام المقصود به الافهام فلا يصح من الله الحكيم الخطاب
بما لا يعني به شيئا سواء كان ذلك اللفظ مهملا او غير موضوع

ملحي

لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وكذا لا يصح منه تع
الخطاب بما يدل على معنى دلالة راجحة ويقصد منه غير ذلك المعنى
الراجح مع عدم القرينة الدالة على المقصود والمعتزلة والاشاعرة
اتفقوا على استحالة خطابه تع بما لا معنى له في نفسه وخالف في
ذلك الحشوية المسمون باصحاب الحديث وهو قبيح على الله
لان الخطاب بما لا يعني قبيح والقبيح على الله سبحانه تع واستدل
الحشوية على جوازه على الله بوجهين الاول انه قد ورد في القرآن
العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوا يل
السور وقوله تع كانه رؤس الشياطين وقوله ثلثة ايام في
الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا
يفيد امرا زايدا على ما تقدم والثاني قوله تع وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون في العلم وقالوا استفادوا من هذه الاية
ان الله تكلم بما لا يفهم منه شيء والجواب عن الاول بانا لا نم ان
الحروف لا يفيد شيئا بل نقل عن الايمة الاطهار والمفسرين لها
معاني كثيرة واما رؤس الشياطين فان العرب يضربون به
المثل في القبيح فهو ليس مما لا يفهم منه شيء واما قوله تلك عشرة
كاملة فهو كلام مفيد فايدته التاكيد والجواب عن الثاني
بانا لا نم ان الواو في والراسخون للاستيناف بل هي للعطف

فلا يلزم علي هذا التقدير الخطاب بما لا يفهم والمراد بالراسخين هم
اهل البيت وهو المروي عنهم عليه السلام **البحث الثاني** يمتنع
ان يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف ذلك ولم ينقل فيه الخلاف (بدل ظاهره)
من احد الا المرجئة لنا ان هذا هو الاغراء بالجهل وهو قبيح
مح علي الله تعالى ويلزم الاشاعرة والمنكرين للحسن والقبيح العقليين
ان يجوزوا هذا **البحث الثالث** اختلف الاصوليون في انه هل
يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة
وهو الراجح عند فخر الدين وجوزه آخرون وهو الحق احتج الا
لاولون بان افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف علي مقدمات (عشرة)
غير يقينية والموقوف علي ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا والمقدمات
هي نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل
والتخصيص و(والاضمار) الاجمال والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض
العقلي الراجح عليه ولا يخفي ان دليلهم هذا ضعيف سخيف والحق
ان بعض النقليات يفيد القطع وبعض اللغات متواتر ككون لفظي
السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكذا في النحو فان كون الفا (عل)
مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا
بعض مسائل الصرف ونعلم قطعا ان المراد من محكمات القرآن
العزيز مثل قوله قل هو الله احد ولا اله الا هو وامثال ذلك

مدلو

مدلولاتها وان هذه القوادح مستفيد عنها علما قطعيا لا يقبل
التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات مفيدا للقطع
واذا عرفت هذا فاعلم ان التعارض بين الدلائل العقلية الصحيحة
القطعية والنصوص النقلية القطعية في الواقع مح لاستحالة اجتماع
النقيضين واذا وقع التعارض بينهما في الظاهر فهو لوقوع الا (شتباه)
في احد الدليلين فاما ظن ان الدليل النقلي نص قاطع وهو ليس كذلك
لفقدان بعض شروط كونه نصا قاطعا واما ظن ان الدليل العقلي
قاطع وهو ليس بقاطع لفقدان بعض شرايط قطعيته وعند
هذا التعارض لوقوع الاشتراك في احد الدليلين لا ترجيح لاحد
الدليلين لا ترجيح لاحدهما بل لا بد من التوقف وتفتيش حال
الدليلين حتي يتميز القاطع من غير القاطع فاذا تميز وجب العمل
بالقاطع وان لم يتميز وجب التوقف والذي اختاره شارح
المختصر ترجيح النقلي علي العقلي لكثرة وقوع الاشتباه في العقلي
وهو غير بعيد والذي نقل عن جماعة ان التعارض اذا وقع
بين العقلي والنقلي يرجح العقلي علي النقلي مطلقا ضعيف بل التحقيق
ما فصلناه وبيناه واستدل القائلون بترجيح العقلي بانه لو
رجح النقلي عليه لزم ابطال النقلي فان دليل العقلي اصل للدليل
النقلي فلو ابطل الدليل العقلي المعارض الدليل النقلي

لابطال النقلي ايضا ضرورة استلزامها بطلان الاصل بطلان فرعه فثبت ترجيح العقلي على النقلي وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم ابطال النقلي على تقدير ترجيحه على العقلي لانه ليس كل دليل عقلي اصلا للنقلي بل الاصل للدليل النقلي هو دليل قاطع معلوم معين وهو دليل النبوة وهو مما لا ريب فيه ولا شبهة فلا يلزم بالبديهة من ترجيح بعض النصوص من الكتاب والسنة المتواترة على بعض الدلائل العقلية المعارضة لها مع كثرة وقوع الاشتباه في العقليات ابطال النقلي المتوقف على دليل النبوة الذي هو البرهان القاطع ولا يخفى ان جماعة من المتكلمين تمسكوا بالشبهة الضعيفة المذكورة فاولوا كثيرا من نصوص الكتاب والسنة المتواترة تاويلات بعيدة لا يحتملها اللفظ والعبارة بمعارضة شبهة عقلية حسبوها بعقولهم السقيمة ادلة وبراهين اعوذ بالله من همزات الشياطين

البحث الرابع في كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام الشرعية اعلم ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها اولا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه وان لم تكن او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية يتبادر الى الذهن عند

الاطلاق

الاطلاق وجب حمله عليها فان تعددت العرفية بان حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها اذ لولاه للزم خطابه لهم بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وفيه نظر والتحقيق التوقف لتعارض العرفيتين وكذا يجب التوقف اذا لم تغلب العرفية على اللغوية وان لم تكن له حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حملت على الحقيقة اللغوية فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان الاول فتعين وان كان الثاني فيحمل على ما دلت عليه القرينة ومع فقدها يحمل على ما وافق الاحتياط ومن امثلة هذا قوله ص لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام ولا يمين لولد مع والده ولا لزوجة مع زوجها ولا لمملوك مع سيده واشباه ذلك كثيرة فان نفي الحقيقة غير مراد هنا فيجب حملها على المجاز وهو متعدد كنفي الصحة ونفي الكمال ونحوهما فاذا دلت القرينة على المراد فيحمل عليه والا فالتوقف ونعمل بالاحتياط والاحتياط في الصور المذكورة ظاهر

فصل في الاوامر اعلم ان المتكلمين والفقهاء اختلفوا في ان استعمال لفظ الامر في الفعل هل هو حقيقة او مجاز قال الشيخ رحمه الله في العدة وهو يعني القول بانه مجاز مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم انه

مشترك بين القول والفعل واختار رحمه الله قول الاكثرين
والتحقيق عندي التوقف لضعف دليل الطرفين ثم اعلم
انه لا خلاف في ان استعمال لفظ الامر في قول المستعلي افعل وما
في معناه طلبا للفعل حقيقة ولكن اختلفوا في مقتضاه وفيه مذاهب
كثيرة الاول انه حقيقة في الوجوب وهو مذهب اكثر الاصوليين
والثاني انه حقيقة في الندب والثالث الاباحه والرابع انه
مشترك بين الوجوب والندب والخامس انه مشترك بين هذ بين
وبين الارشاد والسادس انه حقيقة في القدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو الطلب والسابع انه حقيقة
اما في الوجوب او الندب ولكن لم يتعين لنا ذلك والثامن
انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحه والتاسع انه
حقيقة انه مشترك بين الثلثة المذكوره بالاشتراك المعنوي
وهو الاذن والعاشر انه مشترك بين الخمسة وهي الثلثة التي
ذكرناها والارشاد والتهديد والحادي عشر انه مشترك
بين الاحكام وهي الوجوب والندب والكراهية والتحريم
والاباحه والثاني عشر انه موضوع لواحد من هذه الخمسه
ولا نعلمه والثالث عشر انه مشترك بين ستة اشيا الوجوب
والندب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين والرابع عشر

ثلوث ٢ ان امر الله تعالى للوجوب وامر رسوله للندب واستدل القائل
بالوجوب بوجوه الاول انا نعلم بان السيد اذا قال
لعبده افعل كذا مع عدم القرائن الدالة على ارادة الوجوب
فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك
الامتثال وفيه نظر لان استحقاق الذم لا يستلزم الوجوب لان
الواجب هو ما يستحق فاعله العذاب واستحقاق الذم لا يستلزم
استحقاق العذاب فلا يتم المدعي لان الذم كما يترتب على ترك
الواجب كذلك يترتب على ترك المندوب لان في ترك المندوب
تفويت المنافع والعقلاء يذمون عليه كما يذمون على ترك الواجب
ويمكن ايضا ان يقال ان استحقاق الذم بسبب ترك الواجب فانه
يحتمل ان يكون صيغة الامر مشتركة بين الوجوب والندب
او تكون حقيقة في الطلب والاحتياط مع فقدان القرينة الدالة له
على المراد ان ياتي بالمامور به فمن لم يحتط ولم يات بالمامور به
استحق الذم واللوم والعتب بسبب ترك الاحتياط وهذا هو التحقيق
عندي الوجه الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد
اذ امرتك والمراد بالامر اسجد وا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقة لعلمه
سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار ولولا ان صيغة اسجدوا

للوجوب لما كان متوجها وفيه نظر لانا لا نسلم خلو الامر حين الخطاب
عن القرائن الحالية والمقالية الدالة على الوجوب الوجه الثالث
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم عذاب اليم
حيث هدد مخالف الامر مامور بالحذر فلا دلالة في ذلك على وجوبه
الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع واجيب بان هذا
الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب
او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا
ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد
المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه واذا
ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب
هو مخالفة الواجب لا المندوب وفيه نظر لانه لا ريب ان
على تقدير كون الامر مشتركا بين الوجوب والندب وعلى تقدير
كونه حقيقة في الطلب الحذر حسن اما على مذهب القائلين
بوجوب الاحتياط فالحذر واجب واما على مذهب الذاهبين
الى استحبابه فمستحب فلم يلزم ان يكون الحذر على تقدير عدم
كون الامر حقيقة في الوجوب سفها وعبثا واعترض ايضا على
الدليل المذكور بان قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم و
المدعي افادته الوجوب في جميع الاوامر واجيب عنه بان

فتنة او تصيبهم الخ
سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب واعترض عليه بان الاية انما دلت على ان الخ

اضافة

اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد
واكل عمرو واية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان
يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر
الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب فلو كان حقيقة في غير
الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة
مطلق الامر وفي هذا الجواب نظر لانا لا نسلم ان امره يفيد العموم
وجواز الاستثناء ليس بدليل عليه لان الاستثناء ليس لاخراج ج
ما لولاه لدخل كما زعمه جماعة من الاصوليين بل هو لاخراج
ما لولاه لاحتمل ان يكون فلا دلالة على العموم وان سلمنا انه يفيد يدخل
العموم فلا يثبت ايضا المدعي وهو كون صيغة الامر حقيقة
في الوجوب دون غيره لان الاية على هذا التقدير تفيد ان
من يخالف عن جميع اوامر الرب يجب عليه الحذر ولا ريب
في ان من جملة جميع الاوامر اوامر واجبة موجبة للعذاب
فعلى تقدير كون الامر مشتركا بين الوجوب والندب وكونه
حقيقة في الطلب يحسن الامر بحذر الذين يخالفون عن جميع
اوامر الرب لان من جملتها الاوامر الواجبة وقوله او لو
كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد و
التهديد على مخالفة مطلق الامر غير موجه لانا قد بينا ان

على تقدير كونه مشتركا بين الوجوب والندب عند تجرده عن القرينة
الدالة على المراد يحسن ذم تاركه لكونه تاركا للاحتياط والترجيح
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم
على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد
اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب
الرسل في التبليغ بدليل قوله ويل يومئذ للمكذبين وعليا
وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليها اجماعا ولعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه
للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا
هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول
جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة
التكذيب فان الكفار معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول عندنام
وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم
قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه رتب الذم على مجرد
مخالفة الامر فدل على انه للاعتبار به لا بالقرينة اقول
الدليل المذكور لا يرد عليه الاعتراضان ويرد عليه ايضا ان
المتبادر من الاية ان المكذبين هم الذين لم يركعوا عقيب
امرهم به والمتبادر من قوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون

العموم

العموم والظاهر ان المراد بالركوع الصلوة من باب تسمية
الكل باسم الجزء فالمستفاد من الاية ان تلك الفجرة كانوا تاركين
للصلوات الواجبة والمسنونة كلها استخفافا ولا شك ان ترك الواجب
فا والسنة استخفافا بهما وبامرهما كفر وتاركوهما مذمومون بتركهما استخفافا
ويؤيد كونهم تاركين استخفافا ويؤيد كونهم قولهم يومئذ للمكذبين
واحتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلعم اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به
الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما
رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة
قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر
اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر
اذ لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه
واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل
عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع
من الترك قد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم المسؤول منه
الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول
القبول وفيه نظر لان السوال خارج عن محل النزاع ولا تقول
احد بافادته الايجاب او الندب بل يفيدهما صيغة الامر اذا كان

المتكلم به مستعليا وان لم يكن عاليًا في نفس الامر والسافل هو الذي
لا يكون مستعليا وان كان في الواقع عاليًا ولا يفيد قوله افعل
وجوبا ولا ندبا والايجاب لا يتوقف علي الشرع بل الذي يتوقف
علي الشرع هو الوجوب الشرعي والتحقيق في الجواب ان النقل
المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل نقل عن نقل عن بعض الاصوليين
التصريح بعدم صحته ولو صح الواجب ان دعوي النقل عن
اهل اللغة في هذ المقام لا وجه له لانه ان كان مراد المدعي
من اهل اللغة الواضع للغة فالنقل عنه متعذر لانه غير
معلوم وان كان مراده منها جماعة من المتتبعين للغة فا
لنقل المذكور عنهم غير ثابت وعلي تقدير الثبوت قولهم بغير دليل
ليس بحجة حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت
تارة في الوجوب كقوله تعا اقيموا الصلوة واخري في الندب
كقوله فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك
او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز واجاب عنها
صاحب المعالم ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير
اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة
في الوجوب بخصوصه فلابد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم

الاشتراك

الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الي المجاز اذا تعارضا اقول
في اصل هذه الحجة وجوابها نظر اما الحجة فضعيفة لان لزوم
الاشتراك والمجاز ليس بمفسدة بعد ثبوت وقوعهما في الكتاب
والسنة واما الجواب فضعيف لان الادلة السابقة التي استدل بها
علي كون صيغة افعل للوجوب ضعيفة وقد بينا سابقا وجه
ضعفها وضعف وجه رجحان المجاز علي الاشتراك ويمكن الاستدلال
لال علي كون صيغة الامر حقيقة في قدر المشترك بان المتبادر
من صيغة الامر طلب الفعل الاعم من الوجوب والندب فاذا
امرنا الله او رسوله او اوصياء رسوله بشيء مع قرينة الوجوب
فهو واجب بين ومع قرينة الندب فهو مندوب بين ومع
عدم القرينة فهو مشتبه والاحتياط ان لا يترك لان العقل
يحكم بقبح ترك ما لا يؤمن قبح تركه ويستحسن ملامة تاركه
حجة السيد المرتضي رحمه الله علي انها مشتركة لغة بانه لا شبهة
في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف
والقرآن والسنة وظ الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل
عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين
او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة علي
الحقيقة واحتج علي كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الي العرف الشرعي

بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان يناظر
بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا
من الله سبحانه او من رسوله صلم لم يقل صاحبه هذا امر والامر
يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا
في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم
ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين
فطال ما اختلفوا و[illegible] تناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي
ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم
وخرجوا عما يقتضيه بمجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رحمه الله
واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي
ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة لم
يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة
وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة قال صاحب المعالم
بعد نقله دليل السيد والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا
ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد
استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا الوجود
امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظ
الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة

على الحقيقة

على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الا
شياء في الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه
هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت
واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعينا
اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان
تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي
وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاءه في اول
الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن او السنة
مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة
على الوجوب فتامل التحقيق في الجواب الا ان مجرد استعمال لفظ
الامر في الوجوب او في الندب لا يحكم بكونه حقيقة فيهما لعدم الدليل
عليه وانا لا نم اتفاق الصحابة والتابعين واصحابنا الامامية على
حمل الامر الوارد في الكتاب والسنة بدون انضمام القرينة على
الوجوب بل الذي يقتضيه الكتاب والسنة المتواترة عدم
اتباع الظنون والتوقف عند الاشتباه والعمل بالاحتياط وعلى هذا
ينبغي ان يحمل عمل الصحابة والتابعين وقدماء الامامية وقول
صاحب المعالم رحمه الله في الجواب ان الوجوب هو المتبادر
من اطلاق الامر ضعيف لانا قد بينا ان المتبادر من لفظ الامر

طلب الفعل دون الوجوب وقوله بل يكون مجازا الوجود
امارته وكونه خيرا من الاشتراك ليس بشيء لان امارات المجاز
غير موجود فيه وكون المجاز خيرا من الاشتراك غير ثابت بالدليل
الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء
من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل
ولا مدخل له واما النقل وهو اما من الاحاد ولا تفيد العلم
او التواتر والعادة تقتضي امتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن
يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه قال
صاحب المعالم بعد نقل هذا الاحتجاج والجواب منع الحصر
فان هاهنا قسما آخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناه ومرجعها
الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به
عند الاطلاق وفيه نظر لان الامارات لا تفيد الا الظن والظن
لا يغني من الحق شيئا حجة من قال بالاشتراك بين الثلثة الاشياء
استعماله فيها على حد وما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين
شيئين والجواب الجواب ودلائل ساير الاقوال والجواب
عنها يظهر مما ذكرنا فذكرها تطويل بغير طائل فصل الحق
ان صيغة الامر المجردة عن القرائن لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار
بل تدل على مطلوب الطلب للماهية هذا مذهب المحققين من الاصوليين وخالف

في ذلك

في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار وهو مذهب المنسوب
الى الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وقال قوم انه
يقتضي المرة الواحدة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا
لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل
والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحو
هما وكان قول القائل اضرب غير متناول لمكان ولا زمان
ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة
ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من
كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي
هي المطلوبة بالامر بها احتج الاولون بوجوه احدها انها لو لم تكن
للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا
فكذلك الامر قياسا عليه والثاني ان النهي يقتضي التكرار
فكذلك الامر قياسا عليه والثالث ان الامر
بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار
في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار
انما فهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار
وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان
قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما ببيان الفارق فان النهي يقتضي
انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي
اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به
بخلافه في النهي اذ التروك يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بالمنع

من كون الامر بالشيء عنيا عن ضده وسيتي انشاء الله ضعف
دليل القائلين واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده
ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان التكرار لما عد
والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل
بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها واحتج المتوقفون بانه
لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر
يمنع الخلاف والجواب بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى
الى الفهم من اللفظ امارة وضعه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر
الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله فصل اعلم
هما ان الناس اختلفوا في ان الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرار
او لا يتكرر فاطبق القائلون باقتضاء الامر مطلق التكرار على القول
بتكرره واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فنقل عن جماعة
من الفقهاء والسيد المرتضى رحمه الله القول بعدم تكرره بتكررهما
وقال آخرون يتكرر مطلقا ونقل عن فخر الدين وجماعة من
المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث
القياس والحق انه لا يفيد التكرار لان من قال لغلامه
ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط زيدا درهما ان دخل الدار
فانا نعلم قطعا بانه يحصل الامتثال به بشراء اللحم مرة واحدة

وباعطاء

وباعطاء درهما واحدة والشراء والاعطاء مرة اخرى يحتاج الى امر مرة
آخر فظهر بما قلناه بطلان قول من قال بانه يفيد التكرار
لفظا خطا واما بطلان قول الرازي بانه يفيد التكرار قياسا
فعلى مذهبنا ظاهر لان القياس على مذهبنا فاسد لا يجوز
العمل به فصل ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة الى ان الامر
عند الله المطلق يقتضي الفور فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رضي الله عنه
هو مشترك بين الفور والتراخي فتوقف في تعيين المراد منه على
دلالة تدل على ذلك فذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم
ابن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور ولا على
التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا ودليلهم ان مدلول
الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها فان الفور
والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور
امور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي
من غير عذر يعد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته
الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم
بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة
اليه عاجلا ومحل النزاع ما نكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه
نعم ذم ابليس لعنه الله على تركه السجود لادم ع بقوله سبحانه

يا ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه الذم وكان له ان يقول انك لم تأمرني بالبدار وسوف
اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين الذم
ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعا فاذا سويته و
نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير
لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة
فلانه لولاه لكان الى آخر زمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه
غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان
لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف
بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار
بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما
النقض بالموسع للتصريح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه
انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا فيجب ح تعريف الوقت
الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال
بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعا وسارعوا
الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به
لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه وتعالى فاستبقوا الخيرات فان فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المأمور به وقوله تع ٤٤٤
فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق

المسارعة

المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول
على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب
الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران
في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام
انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان
بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا تسمى مسارعة
واستباقا فلا بد من حمل الامر في الآيتين على الندب الخامس ان كل
مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت
حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب غلبه م
وجوابه اما اولا فبانه لا نم ان المنشئ يقصد الزمان الحاضر
لان الانشاء هو الكلام الذي لا يكون مقترنا بالزمان
وان سلمنا فهو قياس في اللغة لانك قست الامر في افادته
الفور على غيره من الخبر والانشاء بخصوصه وبطلانه م ظ واما ثانيا
فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل
لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما القريب الى لاقربه
الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار
الى الحمل على الثاني الا لدليل السادس ان النهي يفيد الفور
فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده م

وهو يقتضي الفور والجواب ان القياس بط وكون الامر
نهيا عن اضداده تم احتج السيد رحمه الله بان الامر قد يرد
في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به
التراخي وظا استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انه حقيقة فيهما
ومشترك بينهما وايض فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور
مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل والتاخير
والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي
يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور و
التراخي فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الا
ستفهام كونه موضوعا للمعني الاعم اذ قد يستفهم عن افراد
المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع
الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين
الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون
فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما
بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ
وارتكاب للتجوز والمعلوم خلافه اقول يمكن الاستدلال علي وجوب
الفور بالاحتياط وبيانه ان السيد المطاع اذا قال لعبده هيئ
لنفسك الزاد فاني سامرك بالسفر والعبد عالم بان السيد من عادته

ان لا يعلم

ان لا يعلم بوقت السفر فمع هذا ان اخر العبد تهية السفر فهو
ملوم مذموم فان اخر ثم يوفق لتحصيل الزاد قبل وقوع السفر
فهو ناج من العذاب وان اخر ولم يوفق لتحصيل الزاد فهو مستحق
للسخط والعذاب ويمكن ان يقال ان فعل المامور به فورا
بغير تاخير من باب مقدمة الواجب لان وقاية النفس من
العذاب واجب ولا ريب ان الوقاية متوقف علي اتيان المامور به
فورا هذا التحقيق قد اعانني الله عليه فله الحمد حتي يرضي قال
صاحب المعالم اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به
في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني
ام لا ذهب الي كل فريق احتج للاول بان الامر يقتضي
كون المامور فاعلا علي الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر
وللثاني بان قوله افعل يجري مجري قوله افعل في الآن الثاني
من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعده هكذا
نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبني العلامة
الخلاف علي ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت
الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن
الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا
بالاول اقتضي الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم

يقتضيه

فالمسئلة لغوية وقد سبق الي مثل هذا الكلام بعض العامه وهو
ان كان صحيحا الا انه قليل الجدوي اذ الاشكال انما هو في مدرك
الوجهين الذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث
عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها علي ان
الامر للفور ليس مفادها علي تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل
علي ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل
علي ذلك وانما يدل علي وجوب المبادرة الي امتثال الامر وهو الآيات
المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله
علي الاول ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي
اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول علي ذلك
التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول
اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير
من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد
علي الاخير فله ان يقول يوجب الاتيان بالفعل في الثاني
لان الامر اقتضي بالاطلاق وجوب الاتيان بالمامور به في
اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره
موقتا وانما اقتضي وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته
يبقي مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم

ارادة معني الاول فينبغي
القول بسقوط الوجوب
انتهي كلام صاحب

المعالم

المعالم اقول علي ما حققناه من وجوب الفور احتياطا وان وجوبه
من باب المقدمة لا يسقط وجوب المامور به بالتاخير وهو ظ لكل
من يتامل فصل في مقدمة الواجب اعلم ان الواجب علي قسمين احدهما
ما يكون وجوبه مشروطا بامر زايد علي الامور المعتبرة في التكليف
كالزكات المتوقف وجوبها علي حصول المال والحج المتوقف وجوبه
علي الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق
والخلاف واقع في الوجوب مقدمة الواجب المطلق فذهب
اكثر المعتزله والاشاعره الي وجوبها شرطا كان او سببا او غيرهما
مع كونه مقدورا وفصّل بعضهم فوافق في السبب وخالف في
غيره فقال بعدم وجوبه قال صاحب المعالم واشتهرت حكاية
هذا القول عن المرتضي رض وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق
للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي حيث حكا فيهما عن بعض
العامه اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان
الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به
سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير
سبب وانما هو مقدمة للفعل والشرط فيه لم يجب ان
يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار
اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة علي ضربين

احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكات والحج
فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن
من الزاد والراحله والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل
كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة
الي الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الي قسمين فكيف نجعلهما قسما
واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه مع ان يوجب علينا
المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من
وجود المسبب الا ان يمنع مانع مع ان يكلفنا الفعل بشرط وجو
الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة
بشرط ان يكون قد يكلفنا بالطهارة كما في الزكات والحج وبني علي
هذا في الثاني نقض استدلال المعتزله لوجوب نصب الامام
علي الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه
ينادي بالمغايرة للمعني المعروف في كتب الاصول المشهورة
لهذا الاصول وما اختاره السيد محل تامل وليس التعرض لتحقيق
حاله هنا بمهم فلنعد الي البحث في المعني المعروف انتهي كلامه
اقول تحقيق المقام ان السيد في الذريعة لا يبحث عن مقدمة
الواجب بالمعني الذي يبحث عند المتاخرون بل حاصل كلامه
في الذريعة ان الشارع اذا امر بشيء له شرط فهل يجب علينا

ذلك

ذلك الشيء وجوبا مطلقا حتي يجب علينا الاتيان بشرطه ام لا فذهب
رحمه الله الي عدم وجوب ذلك الشيء وجوبا مطلقا لاحتمال ان
يكون واجبا مشروطا فيكون فيكون واجبا بشرط اتفاق الشرط
كالزكاة والحج او واجب مطلق كالصلوة فان وجوبها ليس مشروطا طا
بالوضوء بل الوضوء شرط صحتها او واجب يشتبه كونه مشروطا
او مطلقا كاقامة الحدود فانه يشتبه كونها واجبا مطلقا او
مشروطا باتفاق وجود الامام فذهب السيد الي ان الامر اذا
افاد وجوب شيء ذي شرط لا يحكم بوجوب الشرط لاحتمال
ان يكون الوجوب وجوبا مشروطا ويكون ايجاب المشروط بشرط
اتفاق وجود الشرط والسيد حيث ذهب الي عدم وجوب المقدمة
في صورة اشتباه كون وجوب ذي المقدمة مشروطا او مطلقا
نقض استدلال المعتزله علي وجوب نصب الامام وتوضيح
الاستدلال ان المعتزله استدلوا بان الله تعالى امرنا باقامة الحدود
واقامة الحدود متقدم علي وجود امام يقيم الحد فنصب الامام
واجب علي الرعيه وحاصل كلام السيد رحمه الله في نقض هذا
الاستدلال ان مقدمة الواجب التي هي نصب الامام
غير واجب لانه يحتمل ان يكون اقامة الحدود واجبة بشرط
اتفاق وجود الامام فعلي هذا التقدير لا يجب علي الرعية نصب

ل متوقف

فانه واجبا بشرط اتفاق النصاب والاستطاعة [illegible]
[illegible]
[illegible]

نصب الامام ولا يخفى ان السيد رحمه الله مع انه لا يقول بوجوب
المقدمة بالمعنى المذكور قال ما حاصله ان المقدمة ان كانت
سببا يجب بوجوب ذي المقدمة كفري الاوداج السبب للقتل
فانه يصير فري الاوداج واجبا بوجوب القتل لانه لا يحتمل ان يكون
القتل واجبا بشرط فري الاوداج ثم اعلم ان الحق ان مقدمة الواجب
سواء كان شرطا او سببا او غيرهما ليس بواجب لان الواجب
على ما بيناه سابقا هو الذي امر به الشارع ولم يرخص في تركه و
ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الدلالات الثلث وهو ظ
ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار
الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع
التصريح بنفيه احتج القائلون بوجوب المقدمة بانه لو لم يقتض
الوجوب في غير السبب ايض لكان لزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج
الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة
انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فان
بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصول له
حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب
المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم
ظ وايض فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا

وهو

وضوء دليل الوجوب والجواب عن الاول بمنع الملازمة فان
الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه
حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني
فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايض
فما ذكره بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف عليه الواجب فان
ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير
عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق
والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا
فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف
عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعده
اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم منه التكليف
بما لا يطاق والجواب عن قوله فان العقلاء لا يرتابون في ذم
تارك المقدمة ان ذم العقلاء لتارك المقدمة ليس من جهة
تركه لها بل من جهة عزمه على ترك الواجب تذنيب اعلم ان
مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده الى ما يتوقف
عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون
عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال
الحج في مواضعها من دون قطع المسافة وقد يكون شرعيا

كتوقف العتق على الملك لقوله ع لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف
الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
الى القبلة عند الاشتباه على الاتيان بها الى الجهات وكتوقف
العلم بها عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس على فعلها في الثوبين
فصل اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل هو نهي
عن ضده ام لا فذهب بعضهم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن
الضد العام الذي هو الترك وعين النهي عن الاضداد الخاصة التي
هي الافعال المنافية لذلك الشيء المامور به وذهب بعضهم الى ان
الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد وليس عينه وذهب بعضهم
الى ان الامر بالشيء ليس عين النهي عن الضد مطلقا ولا يستلزمه وفصل
بعضهم فقال انه نهي عن الضد العام دون الخاص والحق هو القول
الثالث لنا ان صيغة الامر لا تدل الا على طلب الفعل ولو دلت على
النهي عن الضد العام او الخاص لكانت دلالته بالمطابقة او التضمن او الا
لتزام والثلثة منتفية اما المطابقة فلانه لا يتبادر منها الا طلب
الفعل واما التضمن فلان النهي ليس بجزء من طلب الفعل واما الالتزام فلان شرط اللزوم
العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور النهي عن الضد العام
فضلا عن النهي عن الضد الخاص واحتج صاحب المعالم على ان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام وهو الترك بان الامر يفيد الوجوب

والوجوب

والوجوب مركب من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر
الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن والجواب
انا لا نم ان الامر دال على الوجوب كما بيناه سابقا وان سلمنا فلا نم
ان النهي عن الترك جزؤه بل الواجب هو المامور به ان لم يرخص
في تركه على ان النهي عن الترك ان كان جزءا للواجب لزم ان
يكون الامر مفيدا للتكرار لتضمنه معنى النهي الذي يفيده وقد
بينا ان الامر غير مفيد للتكرار واحتج القائلون بالاستلزام
بوجهين الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب سواء
كان مرادهم بالنقيض الترك او احد الاضداد الوجودية لانه
ليس مفهوم الوجوب الا كون الفعل مامورا به بشرط عدم
رخصة الترك فعلى هذا التقدير النهي عن الضد العام والنهي عن
الاضداد الوجودية ليسا جزءا لماهية الوجوب والوجه الثاني
ان الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولا ذم الا على فعل لانه
المقدور وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما
ضد الفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم
ينه عنه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على
الترك وهو مقدور وكف النفس مقدمة واحتج الذاهب
الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله

فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن والجواب بانا لا نم ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب

اوضدّه اوخلافه واللازم باقسامه بط بيان الملازمة ان
كلّ متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسيّة او لا
والمراد بالصفة النفسيّة ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعلّق
امر زائد كالحدوث والتحيّز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين كالله تعالى لا يشاركه شي في صفاته النفسية ٣
وبياضين والّا فامّا ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد
بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدّان كسواد وبياض
والّا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه
انهما لو كانا ضدّين او مثلين لم يجتمعا في محلّ واحد وهما يجتمعان
ضرورة انه يتحقّق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي
هو ضدّها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر
لانّ ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع
مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضدّ النهي عن
ضدّه وهو الامر بضدّه لكن ذلك محال لانهما نقيضان اذ يعدّ
افعل هذا وافعل ضدّه امرًا متناقضا كما يعدّ فعله وفعل ضدّه
خبرًا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه مح والجواب اولا
لا نمنع ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كلّ مع ضدّ الآخر
فيستحيل هنا اذ لا يلزم اذا اجتماع احد المتلازمين مع ضد الآخر ٤ ثم لان الخلافين قد يكونان متلازمين مع الشيء فيوجب اجتماع
الآخر معه فيلزم اجتماع كلّ مع ضدّه وهو مح وقد يكونان

ضدين

ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كلّ مع ضدّ
الآخر يستلزم اجتماع الضدّين وثانيا انّ الامر بالضدّين ممكن
غير محال ولكن العاقل لا يامر بهما لقبحه واحتجّ المفصّلون على
انتفاء الاقتضاء لفظا بما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته
معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به
لا يتمّ الا بترك ضدّه وما لا يتمّ الواجب الا به فهو واجب و
فيجب ترك فعل الضدّ الخاصّ وهو معنى النهي عنه وجوابه بانا
نمنع وجوب ما لا يتمّ الواجب الا به وقد تقدّم الدليل على
عدم وجوبه والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك
المامور به وهو محرّم قطعا فيحرم الضد ايض لان مستلزم
المحرم محرم والجواب بمنع كون المستلزم لترك المامور به محرّما
لانه ليس عليه دليل عقلي ولا نقلي بل كما لا يجب مقدمة الواجب
لا يحرم مقدمة الحرام واستدل الفاضل المدقق التقي مولانا
احمد الاردبيلي على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وهذه العبارة
المنقولة عنه في وقت وجوب امر مضيّق لو لم يكن الضدّ الخاصّ هل
حراما لجاز فعله فغرضنا فعله والاتصاف به فمع ذلك الوصف
في هذا الوقت هل يجب ذلك الامر المطلق المضيق ام لا فعلى
الاول يلزم التكليف بايجاد ضدين في وقت وجود ضده وهو تكليف

بالجمع بين الضدين ولاشك انه مح وعلي الثاني يلزم خروج
الواجب المضيق عن كونه كذلك وهو خلاف المفروض مثلاً
لو قيل بوجوب اداء مال الناس الذي فرض كونه ضداً
للصلوة في وقت الاتصاف بها او الاشتغال في سعة الوقت يلزم
التكليف باجتماع الضدين لانه في الحقيقة تكليف بالحركة والسكون
وذلك معلوم البطلان ولو لم يكن واجبا خرج عن كونه واجبا
وهو خلاف المفروض فيلزم كون الصلوة ح منهية والنهي موجب
للبطلان والا يلزم كون الشيء واجباً حراما وهو بط وهما اثنان
في محله ولو تنزلنا عن ذلك م قلنا يلزم من الامر المذكور عدم كون
الضد الخاص في وقت ذلك المامور به وهذا في غاية الوضوح
لانه علي تقدير وجود ذلك الخاص والاشتغال به هل يجب ذلك
الامر ام لا ويساق الكلام الي اخر الدليل فيكون باطلا فلا يكون
مطلوبا للشارع لاستلزامه المح وعلي تقدير عدم الاشتغال
ايضا واضح اذ يلزم علي التقدير الثاني محذوره بعينه والتكليف
بالضد مع تجويز وجود ضده علي التقدير الاول انتهي كلامه
علي الله مقامه اقول يمكن الجواب عن قوله فمع ذلك الوصف
وفي هذا الوقت هل يجب ذلك الامر المطلق المضيق ام لا فعلي
الاول يلزم التكليف بايجاد ضد في وقت وجود ضده وهو تكليف

بالجمع

بالجمع بين الضدين ولاشك انه مح وعلي الثاني يلزم خروج الواجب
المضيق عن كونه كذلك وهو خلاف المفروض باختيار الشق
الاول ولا يلزم محذور لانه انما يلزم التكليف بالجمع بين
الضدين علي تقدير وجوب المامور به في وقت الايجاد
الضد او كان التكليف به و وجوبه مشروطاً بايجاد الضد
او كان الضدان واجبين مضيقين في ذلك الوقت واما
اذا لم يكن المامور به مشروطاً بايقاعه في وقت وجود
الضد لم يلزم التكليف بالجمع بين الضدين وكيف يكون
تكليفا بالضدين مع ان المامور يجوز له عدم ايقاع الضد
في ذلك الوقت ولنا ان نقلب الدليل المذكور ونقول ليس
الامر بالواجب المطلق المضيق نهياً عن ضده لانه لو كان نهيا
عن ضده لكان الضد حراماً فامكن له فعله لانه لو لم يمكن فعله
لم يكن مقدوراً فلم يكن حراماً واذا كان ممكناً فله فعله والا تصاف
به فمع ذلك الوصف وفي ذلك الوقت هل يجب المامور به
المضيق ام لا فعلي الاول التكليف بايجاد ضد في وقت وجود
ضده وهو تكليف بالجمع بين الضدين وعلي الثاني يلزم
خروج الواجب المطلق المضيق عن كونه كذلك وهو خلاف
المفروض والجواب الجواب مسئلة اعلم ان ما يجوز تركه لا يجوز

الضد واجبا موسعا او كان واجبا موسعا باختياره او قعه المامور في ذلك الوقت ولم يكن ح ٤٤

ال ص

ان يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القسم الكعبي وبعض
وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء
فقالوا بوجوب الصوم علي المريض والمسافر والحايض مع
جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب ما لا يجوز
تركه فلو كان صادقا علي ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه
مح احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج
ان المباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام والجواب
بل قد يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب
ما به يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد
يحصل بفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات
والتحقيق ان سبب ترك الحرام هو كف النفس عنه لا الافعال
المذكوره فيندفع شبهة الكعبي وما اورده بعض المتاخرين وهو ان
ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون احدها لا بعينه
واجبا وقيل يلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها
حرام آخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام
وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع في كون الشيء واجبا
او حراما او مندوبا او واجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في
الدار المغصوبة وتاول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل

بالنظر

بالنظر الي ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج
بعض الفقهاء علي قولهم وهو وجوب الصوم علي المريض و
المسافر والحايض بان ما ياتون به بعد زوال اعذارهم يكون قضا
لما كان واجبا عليه بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء
قد شهدوا الشهر فيجب عليهم بقوله ولان كلا من هؤلاء ينوي بصومه صومه
فيما بعد قضاء رمضان وهو يعطي وجوبه واجيب بان وجوب
الشيء وجواز تركه لو تحققا في شيء لزم اجتماع المتنافيين والمنع
ومنع شمول الاية لهم بل الاية دالة علي وجوب العدة من الايام الاخر لهم بل الاية
والقضاء لا يتوقف علي وجوب الاداء بل علي تحقق سبب الوجوب
فصل اعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقي جوازه ام لا ذهب
فخر الدين واتباعه الي الاول وهو مختار العلامه في التهذيب وذهب
الغزالي والعلامه في نهايته الي الثاني وهو الحق لنا ان الامر
انما يدل علي الجواز بالمعني الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو
قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة
فلا يتقوم الا بما فيه من القيود ولا يدخل في الوجود بدون
ضم شيء منها اليه فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب
غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار
لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف علي كون

النسخ بالمنع من ترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون
المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ
نسخ الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي
هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل
كذلك يحتمل التعلق بالمجموع ومع هذا الاحتمال لا يحصل العلم بالمجموع
ببقاء الاذن واستدل العلامة في يب بما تقريره ان المقتضي
بالجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه
اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتضي للوجوب والوجوب
ماهية مركبة من الجواز والمنع من الترك فيكون مقتضيا للكل
منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل جزء من اجزائه
واما كون المانع منه مفقودا لان الموانع كلها منتفية بحكم
الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه
انما يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين
ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع
احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذن
لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه
وهو المطلوب والجواب بان المقتضي للمركب وهو الامر يقتضي
الجواز مع القيد وهو المنع من الترك فاذا ازال القيد

فلا يبقى

فلا يبقى للجواز مقتضي وعلى تقدير التسليم فكما يحتمل ان يكون النسخ متعلقا
بالقيد وهو المنع من ترك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا
مقيد فبقاء الجواز مشكوك فيه وترجيح الاحتمال الاول بان
الاصل عدم تعلق النسخ بالجميع ضعيف لان الاستصحاب عندي
ليس بحجة مع ان هذه الاصالة معارضة باصالة عدم حصول
حكم آخر باضافة قيد آخر وهو الاذن في الترك ثم لا يخفى ان دليل
الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو
المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن
الاستحباب وبيان وجه الدلالة ان الوجوب لما كان مركبا
من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع
المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من
مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن
في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو
الباقي فصل اعلم ان الاصوليين اختلفوا في ان الامر المعلق
على شيء بكلمة إن هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء ام لا
فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب
ابو الحسين البصري وابن شريح وجماعة من الشافعية وابو
الحسن الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي

واتباعه وجماعة من اصحابنا منهم العلامة وذهب جماعة
من المحققين من اصحابنا منهم المرتضى علم الهدى الى الاول وهو
المذهب الصحيح لنا انه لو دل لكانت احدى الثلث وهي كلها
منتفية وسيجيء بيانه في جواب دليل المثبتين احتج المثبتون على
مدعاهم بوجوه الاول ان الشيء المقترن بحرف إن شرط
لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند
عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية إن حرف شرط ويعنون
بذلك ان ما يقترن به شرط للجزاء المعلق عليه والاصل في
الاستعمال التحقيق ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل الحقيقة
المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء
عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة
الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء
الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول
والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود
مشروطه وتاثيره فيه وح لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه
خرج عن كونه شرطا لو كان شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما اذم
وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا
وفيه نظر لان المتبادر الى الفهم من الشرطية انما هو لزوم

المعلق

[illegible] ... الاول ... المشار ... ذلك ... عدم اعتبار ... المفهوم ... [illegible]

المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا حكم بان استثناء
نقيض تالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها
غير منتج شيئا فما بيناه ظهر بطلان قولهم لعدم استلزامه الى قوله
وهو باطل اتفاقا الثاني ان يعلى بن امية فهم من تعليق القصر على
الخوف بكلمة إن عدم القصر عند عدم الخوف حيث سأل عمر بن الخطاب
وقال له ما بالنا نقصر امنا وقد قال تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة إن خفتم وفهم عمر ايضا ذلك لقوله
لقد عجبت مما عجبت منه فسالت النبي ص عن ذلك فقال تلك صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم
عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير
الرسول ع اياهما على ذلك دليل على المدعى واعترض بالمنع من
فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق
عليه بل من عدم تحقق المقتضي لانهما عقلا من الايات الواردة
في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة
منها فبقي ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام واجيب
بالمنع من دلالة الايات على وجوب الاتمام فانه قد وردت
عن عايشة ان كلا من صلوتي الحضر والسفر كانت ركعتين فاقرت
صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لان الرواية ضعيفة

وعلي تقدير صحتها نقول لو كان كذلك لم يطلق علي صلوة السفر
انما مقصورة اسم لما جري الاقتصار عليه فاطلاق لفظ القصر
في الآية دليل علي سبق وجوب الاتمام الثالث قوله تعالى استغفر لهم
او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك
بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين
فقال النبي م والله لازيدن علي سبعين وهذا يدل علي انه
عليه السلام فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار علي السبعين
مقتضي لعدم المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعي والجواب
بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلام لا يستغفر للكفار وفاقا
ولانه عليه السلام ~~لا يستغفر للكفار~~ اعرف الخلق بمعاني الكلام
وذكر السبعين جري مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران
كقول القايل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل
شفاعتك سلمنا لكن لا نسلم انه عليه السلام فهم ما ذكرتم اذ ليس
في كلامه عليه السلام ما يدل علي انه يزيد علي السبعين ليغفر لهم
ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم ولترغيبهم
في الدين او لمصلحة رآها في ذلك وفيه ايضا نظر فانه عليه السلام
لم يفهم انتفاء المشروط لانتفاء شرط اذ لا يجب الغفران لهم علي تقدير
الزيادة علي السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند

ولم يكن فعلها قصراً كما في صلوة الصبح اذ المقصورة صح

عدم

عدم شرط وليس هو المدعي ولا ملازمة واستدل صاحب
المعالم رحمه الله علي المدعي هنا بان قول القايل اعط زيدا درهما
ان اكرمك يجري في العرف مجري قولنا الشرط في اعطائه اكرا
مك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام
فيكون الاول ايضا هكذا والجواب المنع من كون الاول
جاريا مجري الثاني ولا يتبادر قطعا من الاول انتفاء
الاعطاء عند انتفاء الاكرام فصل اختلف الاصوليون
في اقتضاء التعليق علي الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته
قوم وهو القول المنسوب الي الشيخ والشهيد في الذكري
ونفاه جماعة وهو القول المنسوب الي السيد والمحقق والعلامة
وكثير من الناس وهو التحقيق لنا انه لو دل لكانت احدي
الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء
اللازم فظ بالنسبة الي المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير
محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان
كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف
بفساده واما بالنسبة الي الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن
ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة
في السائمة مثلا وانتفائه عند اخري كعدم وجوبها في

في المعلوفة احتجوا بانّه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري
تعليقه عليها عن الفائدة وجري مجري قولك للانسان
الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع
من الملازمة اذ الفايدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة
منها شدة الاهتمام ببيان حكم محلّ الوصف اما لاحتياج السائل
الي بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع
توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالي ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها فدلّ بذكرها علي ثبوت التحريم عندها
ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة
بالنصّ وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال من
حكم محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او بيان حكم
الغير بنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضا
التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص
فايدة سواه مع فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوايد لا يبقي
من محلّ النزاع في شيء وجوابه انّ المدّعي عدم وجدان
صورة لا يحتمل فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف في الاستغناء
عن اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن

التخصيص

التخصيص لا لفايدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون
ويتادي ما لا بدّ منه فيحتاج اثبات ما سواه الي
دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلانّ ان
المقتضي لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف
وانما هو كونه بيانا للواضحات فصل في بيان التقييد بالغاية
قال صاحب المعالم والاصح ان التقييد بالغاية يدل
علي مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف
في ذلك السيد رضي الله عنه فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل
علي ثبوته الي تلك الغاية وما بعدها يعلم بانتفائه او اثباته بدليل
ووافقه علي هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا
الي الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت
الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف المنطوق
احتج السيد رحمه الله بنحو ما سبق في الاحتجاج علي نفي دلالة
التخصيص بالوصف حتي انه قال من فرق بين تعليق الحكم
بصفته وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوي وهو كالمناقض
لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معني لقوله تعالي   معني
ثم اتموا الصيام الي الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون
فيه صوم قلنا واي معني لقوله عم في سايمة الغنم الزكوة

والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم
ثبوت الزكوة في السايمة بهذ النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل
آخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا هو بعرف والجواب
المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هناك اذ لا
ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل مثلا عن عدمه في
الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد رحمه الله في التسوية
بينهما لا وجه لها بل التحقيق ماذكره بعض الافاضل من انه اقوى
دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال
بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها او بل التحقيق ما اختاره
السيد ولا نم ان قول القايل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب
الصوم مجيء الليل حتى لو فرض وجوب الصوم بعد مجيء الليل يكون
مخالفا للمنطوق وماذكره السيد رحمه الله في اثبات المدعى
صحيح جيد لا باس به ولا يرد عليه ما اورد فصل قال
صاحب المعالم قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل
المشروط جايز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض
متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا مع اتفاق كثير منهم الا
تفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون
الامر قبله فان الامر جايز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط

[illegible]

ويكون مشروطا

ويكون شرطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم
الامر كامر الله تعم زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس
بجايز وهو الحق ثم نقل بعد كلام عن السيد المرتضى انه قال
في الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعم بشرط ان لا يمنع
المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون
مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما يحسن
فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب
[illegible]
وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين
ذلك ان الرسول ص لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل
في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن
دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الى آخر
كلامه ثم قال صاحب المعالم احتج المجوزون بوجوه [illegible]
لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم
بط بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع
فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف به فلا
معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم بط
اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف و
قبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون

مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت
متسعا واجتمعت الشرايط عند دخول الوقت وذلك كاف
في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض لوقت المنع زمنا
زمنا وتردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع و
قبل الفعل يجوز ان لا يبقي بصفة التكليف في الجزء الاخر
فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا
يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم
يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند
وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم علي ذبح ولده
ولم يحتج الي فداء الرابع كان الامر يحسن بمصالح تنشاء من المامور
الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث
عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه علي
الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا
لانزجاره عن فعل القبيح الاترى ان السيد قد يستصلح
بعض عبيده باوامر يعزمها عليه مع عزمه علي نسخه امتحانا
له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا
مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما

حقيقة

حققه السيد رحمه الله اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع
وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته
علي امتثال الامر وليست الاموره ارادة منه قطعا والملازمة انما
يتم بتقدير كونهما منه وح فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني
المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان
وقد ذكر السيد رض في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا
فقال ولهذا نذهب الي انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد
تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب
اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه
اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارت يغلب معها
الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه
ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك
مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه
ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه
ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه
من الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد
وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم علي حصول العلم بالتكليف
قبل الفعل بانعقاد الاجماع علي وجوب الشروع فيه بنية الفرض

نقل من ر

اذ يكفي في وجوب نيته الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث
لا سبيل الي القطع فلا دلالة له علي حصول العلم وعن الثالث
بالمنع من تكليف ابراهيم عم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل
كلفه بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجري ذلك
والدليل علي هذا قوله تعم ونادیناه ان یا ابرهيم قد صدقت
الرؤيا فاما جزعه عم فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات
الذبح به نفسه بجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز
ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات
الذبح زيادة علي ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية
ان يكون من جنس المفدي واجيب عن الرابع انه لو سلم
لم يكن الطلب هناك للفعل كما قد علم من امتناعه بل للعزم
علي الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل
في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يمتنع لمكان التوصل
الي تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعم
انتهي كلام صاحب المعالم اقول الجواب عن الدليلين الاولين
موجه ولكن في الجواب عن الثالث والرابع نظر لان الجواب
المذكور عنهما مبني علي عدم جواز النسخ قبل الفعل وهو علي
ما ذكره الشيخ في العدة مذهب المتكلمين من المعتزلة والاكثر

اصحاب

اصحاب ابي حنيفه وبعض اصحاب الشافعي ومختار للشيخ و
المرتضي رحمهما الله وهذا القول ضعيف والتحقيق ان النسخ
قبل الفعل جايز وهو مذهب شيخنا ابي عبد الله المفيد ومما يدل عليه
قوله تعم يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ويدل عليه
ايضا ما صح ان الله تعا اوجب علي نبينا ص ليلة المعراج خمسين
صلوة ثم انزلها الي خمس قبل وقت الفعل ويدل عليه ايضا
الاية المذكورة المشتملة علي امر ابرهيم بالذبح وما ذكر في التا
ويل من انه كان مامورا بمقدمات الفعل والفداء كان عنها
لا وجه له وما استدلوا به علي عدم جواز النسخ قبل وقت
الفعل ضعيف استدل الشيخ رحمه الله في العدة علي هذا المدعي
بان الامر بالفعل ثم النهي عنه قبل الفعل قبيح من وجهين احدهما
ان ذلك الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او حسنا فان كان قبيحا
فالامر به قبيح وان كان حسنا فالنهي عنه قبيح وهذا يوجب كونه
فاعلا للقبيح تعم الله عن ذلك والوجه الاخر انه يؤدي الي
البداء لانه لو كان حاله لما امر به علي ما كان عليه قبل الامر
لما نهي عنه فدل نهيه علي انه قد ظهر له من حاله ما لم يكن ظاهرا
او استتر عنه ما كان عالما به وكل ذلك لا يجوز عليه تعم
الحق ان النسخ قبل الفعل جايز وهذا التعليل مدخول

لانا نختار الشق الثاني ونقول ان الذبح الولد مثلا كان
حسنا فامر الله به ابرهيم ع فلما رضي بامتثال الامر وعزم على
الذبح واتى بالمقدمات وانقاد الولد للذبح صار ترك الذبح
راجحا فحال الله بين ابرهيم وبين الذبح ولا يلزم منه ارتكاب
القبيح ولا البداء الذي يمتنع عليه تعالى كما ان الامر يضرب العبد
حسن عند تقصيره فايأمر المولى بضربه فلما امر فتضرع وبكا يصير
العفو عنه ولا يلزم منه ارتكاب قبيح وهكذا يجوز ان يامر الله
العبد بصوم غد مع علمه تعالى بامراضه او اماتته وفايدة
هذا الامر اثابة العبد بنيته وعزمه واتيانه بمقدمات الصوم
فثبت بما ذكرناه بطلان قول القائل بعدم جواز الامر بالمشروط
مع العلم بانتفاء الشرط فصل في الواجب المخير فيه قال العلامه
لا ريب في وقوعه كخصال الكفاره واختلف في تقديره فقيل
الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد
لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى وغير معين عندنا
والحق ان كل واحد منها واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب
الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا
بالاصالة لا ريب ان ما اختاره رحمه الله هو مذهب
المحققين وهو الحق وساير الاقوال ظاهر البطلان خصوصا

القول

الاخير الذي تبرء كل واحد من المعتزله والاشاعره منه ونسبه
كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد
معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما
يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ولا يطيل الكلام
في هذه المسئلة لقلة فايدتها فصل في الواجب الموسع قال
صاحب المعالم الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جاير واقع على
الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه
قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامه وجمهور
المحققين من العامه وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز
ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة مذاهب احدها ان
الواجب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول
الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره
العلامه وثانيها مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله
كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به
الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع
مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به
كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذا
القول لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما

عنه

لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب
بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اوّل الوقت ووسطه وآخره
في اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق
بين بقائه علي صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعًا
الي الواجب المخيّر وهل يجب البدل وهو العزم علي اداء الفعل
في ثاني الحال اذا اخّره عن اول الوقت ووسطه قال السيد
المرتضي نعم واختاره الشيخ رحمه الله علي ما حكاه المحقق عنه
وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين
بن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون علي عدم الوجوب
ومنهم المحقق والعلامة رحمهما الله وهو الاقرب فتحصل ممّا
اخترناه في المقام دعويان لنا علي الاولي منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيّد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك
وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل علي اجزاء الوقت بان يكون
الجزء الاوّل منطبقًا علي الجزء الاوّل من الوقت والاخير
علي الاخير فانّ ذلك بطل اجماعًا ولا تكرار في اجزائه بان
ياتي بالفعل في كلّ جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر
تعرض لتخصيصه باوّل الوقت وآخره ولا بجزء من اجزائه
المعينة قطعا بل يظهر ينفي التخصيص ضرورة دلالته علي تساوي ظاهره

نسبة

نسبة الفعل الي اجزاء الوقت كان المصلي للظهر فيكون القول
بالتخصيص بالاول والاخر تحكما بالملاء وتعين القول بوجوبه
علي التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته
وايضا لو كان الوجوب مختصًّا بجزء معيّن فان كان آخر الوقت
كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدمًا لصلوته علي الوقت فلا تصح
كالصلاة هنا قبل الزوال وان كان اوّله كان المصلي في غيره
قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيًا كالمؤخر الي وقت
العصر وهما خلاف الاجماع ولنا علي الثانية انّ الامر ورد
بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره
ينفي التخيير ضرورة كونه دالًّا علي وجوب الفعل بعينه ولم يقم
علي وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كالتخصيص
الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانّه لو جاز
ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل
عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما و
حيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع علي عدم بدلية غيره
وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو
اتي باحدهما اجزاء ولو اخل بهما عصي وذلك معني وجوب
احدهما وثبت والجواب عن الاول الا انّ الانفصال

عن المندوب ظ مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار
تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجري الواجب
المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قايم مقام ايقاعه في الاجزا
البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصا ل
لا يخرج ما عداه عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع
الفعل في الجزء الاوسط والاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقا عه
في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظ بخلاف
المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في
الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا،
فمثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين
الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما
لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في
الواجب التخييري وايض فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم
على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة
حتى تكونا كخصال الكفاره بل لان العزم على فعل كل واجب
اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا
عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان
ثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل

فهو واجب

فهو واجب مستمر عند الالتفات الي الواجبات اجمالا و
تفصيلا فليس وجوبه علي سبيل التخيير بينه وبين الصلوة
واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم علي
الوجه الذي ذكر وله وجه وان كان الحكم به متكررا
في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم علي ترك الواجب
لكونه عزما علي الحرام فيجب العزم علي الفعل لعدم انفكاك
المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع
الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما تري حجة من خص الوجوب
باول الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لادائها الي جواز
ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر
الي جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير وانتفاء
القول بالواسطه ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة
بادائه في الاول وهو بط اجماعا فتعين ان يكون هو الاول
والجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح مما
حققناه فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول آنفا م
فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو بط ايض كما تقدمت
الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه
لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب وهو

الفعل في الاول لكن التالي بط بالاجماع فكذلك المقدم وجوابه
منع الملازمة والسند ظ مما تقدم فان اللزوم المدعي انما تم
ان لو كان الفعل في الاول واجبا علي التعيين وليس كذلك
بل وجوبه علي سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه
ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له
الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه
في اوله او وسطه وآخره فقد فعل الواجب وكما ان
جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب علي
معني انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع
بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع
الفعل بالجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين
مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه
الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا
من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقايق
وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة
المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤدات في
كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص
المتخالفة المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق التخيير هناك

بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل
انتهى كلام صاحب المعالم **اقول** والذي هداني الله تعالى اليه
من التحقيق في الواجب الموسع ان الواجب هو الاتيان بالمامور به
في احد اجزاء الوقت فان ادى الصلوة مثلا في الوقت الاول
~~اذا لم يكن~~ او الثاني برأت ذمته ولكن يجب عليه احتياطا
ايقاعها في الوقت الاول اذا لم يكن له عذر ومانع لان العلم
بالامتثال وبراءة الذمة لا يحصل الا بالتعجيل لاحتمال نزول
الموت وورود الفوت فوجب التعجيل من باب مقدمة
الواجب فالتاخير عن الوقت الاول الى الوقت الثاني خلاف
الاحتياط وترك للسنة وموجب لفوات الاجر العظيم ان لم
يكن المؤخر ذا مانع وعذر ولا يكفي العزم علي ايقاعها في
الوقت الثاني في التاخير عن الوقت الاول بل لا بد من عذر
ومانع قال الشيخ رحمه الله في العدة بعد ما استدل علي
وجوب العزم فان قيل فعلي هذا المذهب ما قولكم في صلوة
الظهر التي لها وقتان اول وآخر وكذلك ساير الصلوات
قيل له اختلف العلماء في ذلك واصحابنا ايضا فمن الفقهاء
من جعل الفرض متعلقا بآخره ومتى فعله في الاول كان نفلا
وربما سماه موقوفا علي ان ياتي عليه الوقت الاخير وهو علي

التي يجب عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم له
بالوجوب ومع تسميته نفلا يكون قد اجزأت عن الواجب
وهذا هو المحكي عن ابي الحسن الكرخي من اصحاب ابي حنيفه
وذهب باقي الفقهاء الي انه مخيّر في الاوقات كلها ثم اختلفوا
فمنهم من رجّح الوقت الاوّل بالفضل ومنهم من لم يرجّح وسوي
بين الاوقات واصحابنا اختلفوا فكان شيخنا ابو عبد الله يذهب
الي ان الوجوب متعلق باوّله وانه متي لم يفعل استحق الذمّ
والعقاب الا انه متي تلافاه سقط عقابه وذهب سيدنا
المرتضي الي انه مخيّر في الاوقات كلها اوّلها وآخرها غير
انّ اداءها في الاوّل افضل واذا انصرنا المذهب الاول نقول
انما فعلنا ذلك لانه لم يخيّر علي كل حال بين الصلوة في اوّل الوقت
وآخر الوقت وانما فرضنا الوقت الاول فلا يصح ان يجعل
مخيّرا بينه وبين ما لم يجعل له ويجري ذلك مجري الامر المضيّق المعيّن بوقت متضيق
وليس لهم ان يقولوا انّ ذلك ينقض ان يكون الصلوة
لها وقتان وذلك انا نقول اذا انصرنا هذا المذهب ان
لها وقتين في الجملة بالاضافة الي مكلّفين فامّا اذا اضفناها
الي كل واحد من المكلّفين فانّ لها وقتا واحدا فيكون الوقت
الاول لمن لا عذر له ولا مانع يمنعه من فعل الصلوة

فيه

فيه من علة او مرض او شغل ديني او دنياوي والوقت الثاني
يكون وقتا لمن له بعض هذه الموانع فيكون للصلوة وقتان بعض
بالاضافة من وصفناه فان قالوا هذا خلاف الاجماع لان
الامة كلها تقول ان كل صلوة لها وقتان فلا يفصّلون هذا
التفصيل قيل له هذا اجماع مدّعًى لانّ من خالف في هذا
يخالف فيه ويرجع في ذلك الي الروايات الصادرة عن
ائمة الهدي ع ومتي نصرنا المذهب الآخر فالمعتمد فيه
علي ظاهر الامر وانّ النبي ص بيّن لكل صلوة وقتين وقال ما بينهما
وقت ولم يفصّل فينبغي ان يكون مخيّرا فيهما ويقوي ذلك
باخبار كثيرة وردت عن ائمة الهدي ع متضمّنة لذلك
يعارض تلك الاخبار والكلام في تعيين هذه المسئلة كلام
في فرع والذي ذكرناه اوّلا كلام في الاصل فلا ينبغي ان
يخلطهما جميعا ويمكن ان ينصر المذهب الاوّل في الصلوة
بان يقال انّ الاحتياط يقتضي اداءها في الاول لانه اذا اتنا ول
الامر ذلك والاخبار تقابلت في جواز تاخيرها عن الاول
الوقت والمنع من ذلك فينبغي ان يتعارض ويرجع الي
ظاهر الامر في وجوب الصلوة في الوقت الاوّل فان قيل
لو كانت الصلوة واجبة في اول الوقت لا غير لكان

متي لم يفعل فيها استحق العقاب واجمعت الامة علي انه لا
يستحق العقاب ان لم يفعلها في اول الوقت فان قلتم انه اسقط
عقابه قيل لكم وهذا ايضا بط لانه يكون اغراء له بالقبيح لانه اذا
علم انه متي لم يفعل الواجب في الاول مع انه يستحق العقاب
عليه اسقط عقابه اذا بقي الي الثاني واداها وهو لا يعلم انه
يبقي الي الثاني حتي يؤديها فلا يكون مغري بتركها وليس
لهم ان يقولوا فعلي هذا الموت عقيب الوقت الاول ينبغي
ان لا يقطع علي انه غير مستحق العقاب وذلك خلاف الاجماع
غير مسلم بل الذي نذهب اليه ان من مات في الثاني مستحق
العقاب وامره الي الله تع ان شاء عفي عنه وان شاء عاقبه
فادعاء الاجماع في ذلك لا يصح فاما من خير بين الاوقات وله
يوجب العزم في الاول بدلا منه فان ذلك ينقض كونه
واجبا لان هذا حكم الندب فما ادي الي مساواة الواجب
للندب ينبغي ان يحكم ببطلانه انتهي قوله فاما اذا ضقنا
هما الي كل واحد من المكلفين فان لها وقتا واحدا يقتضي
ان يكون الوقت الاول مخصوصا لمن لم يكن له عذر
ويكون الوقت الثاني مخصوصا لاصحاب الاعذار وهو
خلاف الحق لانا نعلم قطعا بان اولي الاعذار اذا صلوا في الوقت م

كان ذلك اغراء ذلك قيل له ليس ذلك اغراء لانه انما علم اسقاط عقابه ٤٤٤

ان قلتم وذلك خلاف الاجماع ان هذا الاجماع ٤٤

الاول

الاول تبرء ذمتهم وكذلك من لم يكن له عذر صلوته مجزية
في الوقت الثاني فالتحقيق ان تمام الوقتين وقت للصلوة و
لكن تاخيرها عن الاول خلاف الاحتياط وترك للسنة وتارك
السنة يستحق اللوم والعتب الا مع وجود العذر والمانع
فاصحاب الاختيار ان آخروا الصلوة عن الوقت الاول
وماتوا قبل ان يصلوا في الوقت الثاني استحقوا العقاب لترككم م
المامور به مع القدرة عليه وان ماتوا بعد اداء الصلوة فلم
يستحقوا العقاب لاتيانهم بالمامور به واما اصحاب الاعذار
ان اخروا الي الوقت الثاني فماتوا قبل ان يصلوا فليس عليهم
عقاب لان تاخيرهم باذن الشارع المستفاد من الروايات
المروية عن اهل البيت ع وقوله فاما من خير بين الاوقات
ولم يوجب العزم الي آخره يفيد ان القائل بالتخيير ان لم
يوجب العزم يكون ناقضا لكون الصلوة واجبا ويكون قائلا
بمساواة الواجب للندب وفيه نظر لان الفرق حاصل بين
الواجب الموسع والمندوب وان لم نقل بوجوب العزم
لان تارك الواجب في الوقت الاول والثاني معاقب بخلاف
تارك المندوب والواجب الموسع تاخيره خلاف الاحتياط
ولا يجوز تاخيره مع العلم بانه لم يبق من العمر الا بقدر اداء

الواجب بخلاف المندوب **فصل** في الواجب علي الكفاية وهو
كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين لا شك انه
ممكن الوقوع ولكن اختلفوا في وقوعه فقال الاكثرون بانه
واقع كالجهاد فانه واجب علي الجميع ويسقط بفعل البعض الا
لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب اذا تركوه قال العلامة
يعني به الفخر الرازي
طاب ثراه تبعا لامام المخالفين والتكليف فيه موقوف
علي الظن فان ظنت طايفة قيام غيرها به سقط عنه ولو
ظنت كل طايفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طايفة
عدم الوقوع وجب علي كل طائفة وفي هذا الكلام نظر لان
التكليف بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع
بالمظنون الا بدليل وليس لنا دليل يدل علي اعتبار الظن
ويلزم القايل بان التكليف ههنا موقوف علي الظن سقوط
التكليف عند حصول الشك في قيام الغير بالمكلف به وهو
بط بالاتفاق واعتبر بعض اصحابنا في الظن كونه مستندا
الي شهادة الشاهدين العدلين وفيه ايض نظر لعدم الدليل
علي اعتبار شهادة العدلين في هذا المقام وانكر قوم من الا
صوليين الوجوب الكفائي متمسكين بان تارك ما ظن انه
واجب كفائي لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك

الواجب

الواجب يلحقانه علي هذا التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط
الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بمنع
الكبري ان اريد بالواجب اي واجب كان وان اريد به الواجب
العيني كان اللازم من الحجة ان الواجب علي الكفاية ليس
واجبا عينيا وليس هذا مدعاهم ولا ملزوما له فانه لا يلزم
من سلب الوجوب العيني سلب مطلق الوجوب وعن الثاني
بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه **اقول** في الجواب عن الاول نظر
لان الاصوليين عرفوا الواجب بانه ما يستحق تاركه العقاب
والذي يسمي بالواجب الكفائي لا يستحق تاركه العقاب
فيلزم ان يكون واجبا فتحقيق المقام ان الواجب الكفائي
ليس بواجب مطلق علي الجميع بل هو واجب مطلق علي بعض غير
معين وواجب مشروط علي كل واحد من الابعاض فعلي كل بعض
واجب بشرط عدم قيام غيره به فاذا لم يقم به احد فكلهم بالترك
معاقبون مذمومون لتركهم واجبا مشروطا مع تحقق الشرط
وهو عدم قيام الغير به وان قام به بعض لم يعاقب الباقون
بالترك لعدم تحقق شرط الوجوب بالنظر اليهم فظهر بما حققناه
ضعف دليلي المنكرين المشترك **فصل** في المامور به وفيه مباحث
الاول ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب

اصحابنا كافة والمعتزلة الي امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا
في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كالجمع بين الضدين واطبق
الاشاعرة علي جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو
الحسن الاشعري تارة ومنعه اخري وافترق اصحابه فمنهم
من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل الاخرون
فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف
بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب
الاحكام لنا ان التكليف بما لايطاق قبيح وكل قبيح فهو غير وا
واقع من الله تعالي ينتج تكليف ما لايطاق غير واقع من الله تعالي
اما الصغري فهو معلوم فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمي
نقط المصحف والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل الكوا
كب عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع
بنسبة من صدر ذلك منه الي السفه والجهل واما الكبري
فلان القبيح لايصدر بالضرورة الا عن الجاهل المحتاج والله
تعالي علم لم غير محتاج واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه عالم
كلف الكافر الذي علم منه استمراره علي الكفر بالايمان اتفاقا
والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض
وقوعه مح والتالي بط لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالي جهلا

وهوع

وهوع لذاته فكذا المقدم والملازمة بينة الثاني ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالي ومتي كان كذلك كان تكليف العبد
باي فعل كان تكليفا بما لايطاق اما الاول فلانها لو لم يكن مخلوقة
لله تعالي لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل
لا من فاعل وانحصاره في الله تعالي وعباده والتالي بط لان
العبد لو لم يتمكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان
تمكن فان لم يتوقف بترجيح جانب الفعل علي الترك علي مرجح لزم
ترجيح احد طرفي الممكن علي الاخر من غير مرجح وهو مح بالضرورة
وان توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح فذلك ان كان من
فعله تعالي لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث و
تسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح الثالث ان الله
تعالي كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق
النبي عم اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به
ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد
عدم اعتقاد صدقه لان عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه
الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع
بين الضدين وهو مح لذاته فكان تكليفا بما لايطاق الرابع
التكليف اما ان يتوجه علي المكلف حال استواء الداعي الي الفعل

وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم الصدق عين عدم اعتقاد الصدق
صد عم ٤٤٤

والترك او حال رجحان احد الداعيين على الآخر وعلى كلا التقديرين
فالتكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بما لا
يطاق اما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح
ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما يكون تكليفا بما
لا يطاق وهو المط والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم
الايمان هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة
للمعلوم وح يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا
لاحقا بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان الثابت له
لذاته بمعنى انه غير دافع له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه
عنها بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط
بامكانه الذاتي وهو متحقق وايض فهو الدليل لو صح لزم نفي
قدرته تع لانه تع عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده
واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور ولم يبق لله تع
قدرة اصلا وذلك بط بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار
يرجح احد مقدوريه لا لمرجح بدليل ان الجايع اذا احضر رغيفان
متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا احضر
اناءان متساويان فانه لا بد ان يتناول احدهما لا لمرجح
وايض معارض بالله تع فانه تع ان لم يقدر على الترك كان

فانه لابد ان

يقدر

يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح
يرجح احدهما على الآخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل
وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وما هو جوابكم
عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وفي الجواب الاول وهو
التزام الترجيح بغير مرجح نظر والتحقيق ان الترجيح بغير مرجح
ممكن غير واقع وبوجود المرجح لا يصير الفعل او الترك واجبا
بل يصير اولى وما قيل في نفي الاولوية بط ساقط وقد بسطنا
الكلام في اثبات الاولوية وابطال الايجاب في بهجة الدارين
وحكمة العارفين وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان
تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عم به وتكليفه
بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد واجيب ايض بالمنع من تكليفه
بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عم اخبر به اما الورود
ذلك بعد موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال غفلته او لانه
عم لا يجب عليه اعلام كل مكلف ما اخبر به وتكليفه بتصديق
النبي عم في جميع ما اخبر بها انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف
كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به عم ليمكنه اعتقاد صدقه فيه وهو
بط اتفاقا فصل اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة
على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة كالنهم

لا يخفى ان من كلامنا فى جواب الثالث يظهر الجواب
عن الرابع

مامورون بها بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية
وابو حامد الاسفرايني من فقهاء الشافعيه واعتقدوا
ان الفروع ليست بواجبة علي الكفار وجوبا مطلقا بل واجبة
عليهم بشرط تحقق الايمان ومن الناس من قال يتناول النهي
لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق
علي انهم ماداموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام علي الصلوة واذا
اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الاخرة وهو انهم هل
يعذبون في ترك هذه الفروع كما يعذبون علي ترك الايمان
ام لا احتج اصحابنا وموافقوهم علي مختارهم بوجوه ثلثة الاول
ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه
منتف فوجب القول به اما الاول فلانه دراجهم تحت الاوامر
العامة بالعبادات كقوله تعـ يا ايها الناس اعبدوا ربكم
وقوله تعـ وان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب
لبني آدم وقوله ولله علي الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
وقوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما
انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر اذا التقدير ذلك وهو غير
صالح للمانعية لان الكفار قادرون علي ازالته بتحصيل الايمان
وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث
بالطهارة

بالطهارة وايقاع الصلوة بعده وقيل فيه نظر للمنع من
وجود المقتضي ولا دلالة للآيتين الاوليين عليه لاحتمال كون
العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق العبادة عليه
فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه والآيتان الاخيرتان غير جاريتين علي عمومهما لخروج
العبد والصبي المتمكن من الحج من الآية الاولي ومن لم يتحقق
شرايط ايتاء الزكوة فيه من الآية الثانية فاذن لا حجة فيهما
علي المطـ وفيه نظر لان الاحتمال الذي هو خلاف الظـ لا ينافي
الاستدلال بالظـ والتحقيق ان العام المخصص حجة في الباقي
الثاني ان الله تعـ يعاقبهم علي ترك هذه الفروع ومتي كان كذلك
لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه آيات الاولي
قوله تعـ ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين
عللوا كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكوره ومن جملتها ترك
الصلوة واطعام المسكين فان لم يكن ترك الصلوة والزكوة
خيرا ما علي الكفار لما كان سببا لدخول سقر اقول في هذا الدليل
نظر لانه لا يبعد ان يكون ترك الصلوة والزكوة سببا
لدخول سقر وان لم يكونا واجبين ولكن لا يجوز ان يكون

تركهما مع عدم الوجوب سببا للعذاب كما ان عدم طهارة
المولد سبب لدخول النار وليس بسبب للعذاب علي ان الآية
حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى
حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم
الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم واجيب بانه لو كان
كذبا لبيّن الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فايدة
مع ان كلامه تعالى يجب حمله علي ما هو اكثر فايدة تكون والمواضع الذي
التي حكاه عنهم قد بيّن الله تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاولي
انظر كيف كذبوا علي انفسهم والثانية بقوله بلي والثالثة بقوله
تعالى ويحسبون انهم علي شيء الا انهم هم الكاذبون اقول في هذا الجواب
نظر لانه لا يجب علي الله بيان كل كذب يصدر من الكفار
وعدم وجدان الفايدة لذكره لا يستلزم عدمها الآية الثانية
قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون
النفس التي حرّم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك
يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا
جعل الله العذاب المضاعف جزاء لهم علي الافعال المذكورة
ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد علي القائلين بالتفصيل
بل هو دليل لهم علي جزء مدّعاهم وانما يرد علي الحنفية وابي حامد

وفيه

وفيه نظرا اما اولا فلانّا لا نسلم ان ذلك كناية عن المجموع بل
الظاهر انه كناية عن الاول وهو الشرك لانّ ذلك انما يشار به
الي البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب علي المجموع
ترتبه علي كلّ واحد من اجزاءه الآية الثالثة قوله تعالى فلا صدّق
ولا صلّي ولكن كذّب وتولّي ذمه علي ترك الجميع ومن
جملته الصلوة فيكون مذموما علي تركها فيكون واجبا
لان الواجب ما يكون تاركه مذموما مستحقا للعذاب
وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه علي مجموعه
ذمه علي كلّ واحد من اجزاءه كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر
عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا وعبّر عن الاوّل بقوله فلا
صدّق وعبر عن الثاني بقوله ولا صلّي واخبر عن كفره باطنا
وظاهرا وعبّر عن الاوّل بقوله لكن كذّب وعن الثاني
بقوله وتولّي والله اعلم الثالث انّ الكفار يتناولهم النهي عن
الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما
الاول فللاجماع علي انهم يحدّون علي الزنا ويقطعون علي
علي السرقة ولو لا يتناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني
فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة
بسبب الاحتراز عن المنهي عنه وهذا المعني بعينه حاصل

فانهم ص

في الامر عند تناول الامر لهم بكونهم متمكنين من استيفاء
المصلحة الحاصلة بالاتيان بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون
الوصف المذكور علة وعلي تقدير تسليمه لا نم تحققه في الفرع
فان مساوات المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب
المنهيات للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال الاوامر غير
معلوم وعلي تقدير التسليم هو قياس واول من قاس
ابليس احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجب
علي الكافر لكانت اما ان تجب حالة الكفر او حالة الايمان
والتالي بقسميه نط فالمقدم مثله والشرطية بينة اما بطلان
الاول فظ لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر و
الممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به واما بطلان
الثاني فللاجماع علي سقوطها عنه بالاسلام وبقوله عم الاسلام
يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حال الكفر انما
الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول
انه مكلف بايقاعها حال الكفر بل نقول انه مكلف في حال
الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال بان يقدم الايمان
عليها كما في المحدث فانه مكلف للصلوة وفاقا لا بان نوقعها
حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة

عليها

عليها وايضا فان المراد بالوجوب هنا معاقبتهم علي تركها في
الاخرة كما يعاقبون علي ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر
فانه علي تقدير تسليم السقوط العبادة بالايمان وعدم
صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق
او التناقض لان مط الشارع ان كان ايقاعها حالة الكفر الذي
يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط
لطلبها لزم الثاني لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب
الفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث بالنسبة الي
الصلوة لان الطهارة الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوة
ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر
الجواب ان يمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو
آمن مع بقاء وقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو مسقط
لقضائها بعد فوت وقتها ان كانت مما يقضي والا فلا ويلزم
من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واما القائلون
بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان
بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الي النية الممتنع
حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه
اولا يحتاج فيه الي نية فتعين المقول به لما يقدم من الآيات

والجواب عنه بوجهين احدهما بالنقل عن المرتضي رحمه الله وهو
ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق الناس علي
القولين لين المقدم ذكرهما فيكون مردودًا والثاني ان
هذا الفرق بط لانه ان عني تمكنه من اجتناب المنهيات
من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان
بالاوامر كذلك وان عني تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع
حال عدم الايمان كامتناع امتثال الاوامر اقول التحقيق
في المسئلة التوقف لعدم دليل قاطع علي كون الكافر مكلفًا
بالفروع وعلي كونه غير مكلف بها والاوامر والنواهي العامة
الشاملة للكفار لا يستفاد منها الا الظن بكونهم مكلفين والظن
لا يغني من الحق شيئا والايات التي استدلوا بها قاصرة في المحق
الدلالة ومن الروايات ما يدل علي كونهم غير مكلفين بالفروع
وخبر الاحاد غير معتبر في امثال هذه المسئلة فصل العمل
بالامر والاتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء والخروج عن عهدة
ذلك الامر واسقاط القضاء هو مذهب المحققين من الاصوليين
خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار فانهما ذهبا الي انه
لا يقتضي اسقاط القضاء والاول عندي من الضروريات التي
لا تحتاج الي دليل ولكن استدل القائلون به بانه لو لم
يخرج

يخرج المامور من عهدة التكليف بالاتيان بالمامور به علي وجهه
لكان اما ان يبقي مكلفا بعين ما اتي به او بغيره والتالي بقسميه
بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان الاول
فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو مح واما بطلان الثاني
فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان
الامر دالا علي وجوبه وح يكون الماتي به اولا ليس تمام المامور به
بل بعضه وقد فرضناه تمام المامور به واحتج المخالف بان
الاتيان بالمامور به لو كان مجزئا لكان اتمام الحج الفاسد
مجزئا لكونه مامورا به والثاني بط اتفاقا فكذا المقدم والجواب
ان اتمام الحج الفاسد مجزئ بالنسبة الي الامر الوارد باتمامه
وليس مجزئا بالنسبة الي امر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج
الفاسد غير آت بالحج المامور به اولا علي وجهه فلا جرم لم يخرج
عن عهدة التكليف وان خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد
من الامر الثاني فصل في البحث عن ماهية النهي وجملة من احكامه
اما الاول فهو قول القائل لمن دونه لا تفعل واما الثاني ففيه
مسائل الاولي انه موضوع للتحريم او الكراهة او للقدر المشترك
ذهب شيخ الطائفة واتباعه علي انه للتحريم واستدلوا عليه
بوجوه الاول ان فاعل المنهي عنه عاصي وكل عاصي مستحق للعقاب

والثاني لان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب
استحق الذم عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة
تمسكوا في تحريم اشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم احد و
لقوله تعم وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب و في
كل واحد من هذه الادلة نظر اما الاول فلانا لا نم ان كل
عاصي مستحق للعقاب قال آدم عصى ولم يستحق العقاب واما
الثاني فلان استحقاق العبد للوم لا يستلزم الحرمة فان
فاعل المكروه يستحقه كما يستحقه فاعل الحرام واما الثالث
فلانا لا نم ان الامر للوجوب كما بيناه في مبحث الامر وعندي
ان النهي للقدر المشترك لان المتبادر منه هو طلب الترك
وهو اعم من الحرمة والكراهة والتحقيق انه اذا ورد في
الكتاب والسنة فاذا دلت القرائن على ان المراد منه الحرمة
او الكراهة فنعمل بالقرائن وان لم تكن القرائن الدالة على
المراد فيجب الاحتياط لما ذكرناه من الدليل على وجوبه المسئلة
الثانية ان المط بالنهي ما هو فاختلف الاصوليون فذهب
جماعة الى انه الكف عن الفعل المنهي عنه واخرى الى انه
نفس ان لا تفعل وهو الصحيح لان تارك المنهي عنه كالزنا يعد
في العرف ممتثلا من دون تعقل الكف احتج القائلون

الحق م

بان المراد الكف بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف
ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا
والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل
مح والجواب ان العدم الاولي وان كان ازليا غير مقدور ولكن
ابقاؤه بترك ضده وقطعه بفعل ضده مقدور له فالمراد
بالنهي عن الزنا مثلا اذا كان ابقاء عدم فعله لا يلزم تحصيل
الحاصل المسئلة الثالثة ان النهي يفيد التكرار وهو محل الخلاف
قال قوم انه للتكرار والدوام وعد منهم العلامة
في احد قوليه وقال قوم انه لا يفيد التكرار وعد منهم
السيد المرتضى وهو مذهب العلامة في التهذيب والحق
هو الاول لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية
الفعل في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد منها
يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى
السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها
ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وكان عند العقلاء
بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو
تارك وليس نهي السيد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه ويتوجه
الذم بحاله وهذا مما تشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان

كل فرد من افرادها فيه
اذ مع ادخال م

مذموما

بان المراد

للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحايض نُهيت عن الصلوة
والصوم ولا دوام وبانه ورد في التكرار كقوله تعا ولا تقربوا
الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم
والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ويقتضيه من غير
تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان
كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص لوقت الحيض لانه مقيد به
فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن
الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة
كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على ان
ما ذكروا منه اعني لزوم المجاز والاشتراك لازم عليهم على
تقدير كونه للقدر المشترك ايض لان الاستعمال في خصوص
المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به مع ان الاستد
لال بلزوم المجاز والاشتراك ضعيف لكثرة وروده هما
في الكتاب والسنة وغيرهما وعن الثالث ان التجوز جائز
والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام
يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون
تاكيدا فلما ثبت كون النهي للدوام والتكرار وجب القول

بانه.

للفور

بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى
الفور ايض والوجه في ذلك واضح **المسئلة الرابعة** ان النهي
هل يدل على فساد المامور به او على صحته او لا يدل قال الشيخ
رحمه الله في العدة ذهب اكثر المتكلمين اهل الظ وكثير
من الفقهاء من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وكثير من المتكلمين
الى ان النهي يدل على فساد المنهي عنه وذهب اكثر المتكلمين و
الباقون من الفقهاء الى ان ذلك لا يدل على كونه غير مجزئ وهو
الذي حكاه ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي وذهب
اليه بعض اصحاب الشافعي ثم قال والذي اذهب اليه هو
الاول وقال ابو الحسين البصري انه يدل على الفساد في العبادات
دون المعاملات واختاره فخر الدين وجماعة من اصحابنا
واحتجوا على دلالته على الفساد في العبادات بان الآتي بالمنهي عنه
لم يات بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول فلان
المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف
بالجمع بين النقيضين وهما فعله وتركه واندفع فالآتي بالمنهي
عنه لا يكون آتيا بالمامور به واما الثاني فلان تارك المامور به
عاص وكل عاص يستحق العقاب وفي هذا الدليل نظر فانا لا نسلم
ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به فيكون باقيا في عهده

التكليف فانه لا ينكر العقل ان يكون الآتي بالمنهي عنه وهو
الصلوة في المكان المغصوب مثلا آتيا بالمامور به وهو
مهية الصلوة ولذا لا يستبعد العقل ان يقول الشارع بعد
الامر بفعل الصلوة لا تصلّ في المكان المغصوب فان صلّيت
فانت معاقب ولكن يسقط عنك الفرض وليس فيه تناقض وقوله
المنهي عنه ليس بمامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالنقيضين
فان كان مراده ان المنهي عنه لو كان فردا للمامور يلزم فهو
ممنوع فان المامور به هو فعل مهية الصلوة والامر بها ليس
بنقيض للنهي عن الصلوة في المكان المغصوب وان كان مراده
ان المنهي عنه ان كان عين المامور به يلزم التكليف بالنقيضين
فسلم ولكن ما نحن فيه ليس كذلك بل المنهي عنه فرد من المامور به
وهو فعل مهية الصلوة وقوله والثاني فلان تارك المامور به
عاص وكل عاص يستحق العقاب لا يدل على مدعاهم فان غايته
كون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على عدم الانتهاء عن
المنهي عنه وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا بمعنى عدم
ترتب الاثر عليه وقال الحميدي رحمه الله والحق ان يقال
المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشريعة
وح نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة

وكل ما هو

وكل ما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من
العبادات فاسد وهو المدعى وفيه نظر لانه لا يجوز ان
يكون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر ولا
تناقض في قوله لا تصلّ في الثوب المغصوب فان صلّيت سقط
الفرض واجيب بانه اذا لم يات بالمامور به بقي الطلب كما
كان ووجب الاتيان به وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب على
تقدير الاتيان بالمنهي عنه الذي هو فرد للمامور به فان قلت
المامور به لا بد من اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي
مفقوده في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا
عنه وح يستحيل سقوط الفرض بفعل المنهي عنه قلت لا نم وجوب
فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه على تقدير وجودها فيه
لاحتمال اشتماله على مفسدة يمنع من الامر به واستدلوا على المقام
الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها بوجهين
الاول انه لو كان النهي عنه في المعاملات دالا على الفساد لكان
قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان بعت ملكت
الثمن متناقضا والتالي ظ البطلان فانه لا استبعاد في ذلك
بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة
ظاهرة الثاني لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكانت دلالته

ولا يلزم كونه غير منهي عنه ؟؟

التكليف بالنقيضين صح

عليه امابلفظه او بمعناه والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه
الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة
المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فانه لا يلزم من تصور
مدلول النهي عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه وقيل
هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقال العميدي في
الجواب عن هذا بان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها
لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظ اذ المنهي عنه شرعا لا يكون
موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب
اثره عليه والنهي لا يدل عليه فيه نظر لانه لا يلزم من قوله
ان النهي في العبادات لا يدل على الفساد بالمعنى الثاني وهو عدم
ترتب الاثر فعلى هذا لا يبعد ان يترتب الاثر على العبادة وهو
اسقاط القضاء مع ورود النهي فيها واستدل القائلون بان
النهي على الفساد في العبادات والمعاملات بوجوه ثلثه الاول يدل م
انه لم يزل علماء الاعصار يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب
البيوع والانكحة وغيرها والثاني انه لو لم يفسد الفعل المنهي عنه
من العبادات او المعاملات لزم من نفي الفعل حكمة يدل عليها
النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم بط لان الحكمتين

ان كانا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة
فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة
خالصة او لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض
وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات
قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها
شيء من مصلحة الصحة والثالث ان الامر يقتضي الصحة بمعنى الاجزاء
والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا
لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب عن الاول انه لا حجة في
قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في
محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظ وعن الثاني بالمنع من دلالته
الصحة ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثوب اذ من الجايز عقلا
انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره
اعني انتقال الملك وانتفاء الحكمة في ايقاع الصلوة في الثوب المغصوب
مع ترتب اثرها وهو سقوط القضاء وعن الثالث بانا لا نسلم
ان الامر يدل على الصحة بل الامر لا يدل الا على طلب الفعل فالمامور
بعد ما اتى بالمامور به بحكم العقل والشرع بالاجزاء والخروج
من العهدة وعلى تقدير التسليم لا نسلم وجوب المتقابلات وتناقض

احكامها سلمنا ولكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحه
ولا يلزم انه يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد
نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به واستدل الثاني لدلالة
النهي على الفساد بانه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه
واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني
بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك وكذا يصح ان
يقول لا تصل في الثوب المغصوب والمكان المغصوب فان صليت
فانت مستحق للعقوبة ولكن يسقط عنك قضاؤها واجيب بمنع
الملازمة فان قيام الدليل الظ على معنى لا يمنع التصريح بخلافه
وان الظ غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل
عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان النهي موضوع لطلب ترك
الفعل ولا يدل بحسب الوضع على فساد الفعل لا نصا ولا ظاهرا
بل لا ينبادر منه الا طلب الترك قال صاحب المعالم بعد ذكر
الدليل والجواب وجواب الجواب المذكورات فالحق ان الكلام
متجه في غير العبادات واما في العبادات فالحكم بانتفاء اللازم
غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو
فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور ولا ينكرها الا مكابر مقبو
اقول في كلامه رحمه الله نظر لان من قال ان النهي في العبادات

وايضا لا يدل على فسادها اليس مراده اغنا مع ورود النهي فيها
مقبولة لله بل غرضه سقوط القضاء وعلى هذا لا يلزم مناقضة
اصلا ويشهد به الذوق السليم اعلم ان من قال بان النهي في العبادات
يدل على الفساد حكم ببطلان الصلوة في المكان المغصوب و
الثوب المغصوب والوضوء والغسل بالماء المغصوب واستدل
صاحب المعالم على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة بان الامر طلب
لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع و
تعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشاء من
لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد
المتعلق بحسب بعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه
ومن البين ان يعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه
قطعا في الصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة
الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان
مامورا به ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة
فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين
بطلانها وفي هذا الدليل نظر لانا لا نسلم ايجاد متعلق الامر
والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة لان متعلق الامر هو
ماهية الصلوة لان الامر بالصلوة هو امر بايجاد ماهية الصلوة

متعلق النهي احد الفردين وهو الصلوة في الدار المغصوبه
والفرد غير واجب وغير متعلق للامر بل مقدمة الواجب وهي
غير متصفة بالوجوب وغير متعلق للامر فعلي هذا الكون المتعلق
للامر هو الكون المطلق ومتعلق النهي احد افراده وهو الكون
في الدار المغصوبه والفرد مقدمة للكون المطلق وغير متعلق
للامر فتغاير ويتعدد المتعلقان المتحد واحتج القائلون بعدم
بطلانها بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطه ثوب و
نهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع مخصوص
بانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه
لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه
اتفاقا واللازم بط اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يعقل انفكاكه عن الاخر وقد
اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن
حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين
فيتحد المتعلق واجاب صاحب المعالم عن الاول بان الظ في المثال
المذكور ارادة تحصيل خياطه الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن
المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف
الصلوة سلمنا لكن يمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول

القطع

القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق عن
الثاني بان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان
الكون الذي جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد
المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام
يتعلق بالكتاب باعتبار وجودها والفرد الذي يتحقق به الكلي
هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة
فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار
الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد
منه ولو باعتبار الحصة في ضمنه من الحقيقة الكليه على الراى
في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكليه يتضمن كونا
كليا فكذا الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف
ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين فقد اختار ايجاد كلي الكون
بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينه وذلك
يقتضي تعلق الامر فيجتمع الامر فيه والنهي وهو شيء واحد قطعا
فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اه ان اراد به خروجهما
عن الوصف بالصلوة والغصب فسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع
الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على المغايرة
والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظ ومكابرة محضة

لاشتغال فيه ذو مسكة في الجوابين نظر اما الاول فلانه
لافرق بين قوله اقم الصلوة وقوله خط هذا الثوب في كونهما
مطلقين والمراد بحسب اللفظ فعل الصلوة والخياطة كيف ما اتفقا
وقوله بعد التسليم لكن المتعلق فيه مختلف يمكن دفعه بالتصرف
في المثال بان يقال خط هذا الثوب جالسا في مكان فعلى هذا
التقدير لافرق بينه وبين اقم الصلوة في كون الكون جزءا وقوله
بعد التسليم لكن يمنع كونه مطيعا عاصيا ساقط لانه بالضرورة
يصدق انه مطيع ممتثل للامر بالخياطة واما جوابه عن الدليل
الثاني فظهر بما ذكرناه انفا من ان قوله اقم الصلوة امر وطلب
لايجاد مهية الصلوة فمتعلق الامر هو المهية المطلقة ومن
جملة كون القيام والقعود والطمانينة اجزاء الصلوة
والامر بايجاد مهية الصلوة امر بكون مطلق والكون المطلق له
افراد منها الكون في الدار المغصوبة وهو المنهي عنه والفرد
ليس بماموربه لما بينا ان الامر تعلق بالمهية المطلقة بل الفرد
مقدمة للماموربه لان المهية المطلقة لايمكن ان يتحقق الا
بوجود الفرد وقد بينا في بحث الاوامر ان مقدمة الواجب
ليس بواجبة فعلى هذا التحقيق لا يصير المتعلق الامر والنهي
شيئا واحدا بل متعلق الامر هو مهية الكون المطلقة ومتعلق

النهي

النهي هو احد الفردين وهو الكون في المكان المغصوب فاذا
تاملت فيما حققناه ظهر لكم بطلان جميع كلامه رحمه الله في الجواب عن الثاني ووضح ان من جهة ايجاد متعلق الامر والنهي لايجوز
ان يحكم ببطلان الصلوة في المكان المغصوب نعم يحكم ببطلان
نماان ثبت ان النهي يدل على فساد المنهي عنه وقد عرفت ضعف
دليله فان قيل فما تقولون في الصلوة في المكان المغصوب
وامثالها قلنا نحن ان اهل الاحتياط يحتاط في امثال هذه المسئلة
ويحصل العلم ببراءة الذمه والمنهي عنه سواء كان من العبادات
او من المعاملات فهو عندنا من الشبهات ومحل الاحتياط ومن
جملة فروع المسئلة الصلوة في الثوب المغصوب والوضوء بالماء
المغصوب وذبح الهدي بالسكين المغصوب واستدل الشيخ
رحمه الله في عدة الاصول على عدم صحة الوضوء بالماء المغصوب
وهذه عبارته اما الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح ان الوضوء
لايصح عندنا الا بنية القربه وذلك يقتضي كون الفعل حسنا وزيادة
وذلك لايمكن في المغصوب لانه قبيح فلا يصح التقرب به واذا
ثبت ذلك فلا يصح وضوءه فيه نظر فانا لانسلم كون نية
القربة شرطا للاجزاء وسقوط القضاء بل هي شرط للقبول
والثواب وان سلمناه فمراده من نية القربه ان كان قصد

الامتثال وسقوط القضاء والعذاب المترتب علي ترك الوضوء
في تمكنه مع عصبية الماء فان المامور به هو ايجاد ماهية الغسلين
والمسحتين وافرادها من الوضوء بالماء المباح والماء المغصوب
مقدمات الماهية المطلقة ومقدمة الواجب غير واجبة وغير
متعلق بها الامر فحرمة المقدمة لا ينافي النية هنا كما ينافي النية
في تطهير الثوب للصلوة وان كان مراده بنية القربة سيما ذ
كرناه فليس دليل يدل علي وجوبها وكونها شرطا والكلام في
مسئلتين الاخرتين كالكلام في هذه المسئلة ثم اعلم ان اباحنيفة
وتلميذه محمد بن الحسن ذهبا الي ان النهي يدل علي صحة المنهي عنه
وهو قول ظ البطلان بين الفساد واحتجا اولا بانه لو لم يدل
علي الصحة لكان المنهي عنه غير شرعي واللازم منتف اما الملازمة
فلان منهي عنه لو لم يكن صحيحا معه الا ان الشرعي المعتبر هو الصحيح
واما انتفاء الملازمة فلانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة
في اوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الا
مساك والدعاء الجواب ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا
بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت
ام لا كما يقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل عليه قوله
عليه السلام دعي الصلوة ايام اقراءك وقوله ولا تنكحوا ما نكح

شرعيا
اللازم

ابائكم

ابائكم وصلوة الحائض ونكاح منكوحة الآباء باطلان فاسدان بالا
جماع ولهما حجة اخري اضعف واشنع مما ذكرنا فالاعراض عنها
اولي ثم لا يخفي ان الاصوليين لم يفرقوا بين المنهي عنه لعينه وبين
المنهي عنه لوصفه خلافا لابي حنيفة فانه فرق فقال النهي في الثاني
يدل علي فساد الوصف ولا يدل علي فساد الاصل كالنهي عن الربوا
للزيادة فانه علي مذهبه لو طرح الزيادة يعود عقد الربوا
صحيحا والفرق لا وجه له فصل في العموم والخصوص وفيه
مسائل الاولي العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب
وضع واحد فبالاول خرجت النكرات واسم العدد وبالثاني
الاسم المشترك والحقيقة والمجاز والفرق بين العام والمطلق حاصل
لان المطلق دال علي الماهية من حيث هي لا يفيد وحدة ولا تعدد
والعام يدل علي الماهية باعتبار تعددها واختلف الاصوليون في
ان العموم هل يعرض للمعاني حقيقة ام لا بعد اتفاقهم علي عروضه
للالفاظ حقيقة الثاني هو القول المنسوب الي الاكثرين ومنهم
السيد المرتضي وابو الحسين البصري والغزالي والاول هو قول
الآخرين واستدل من قال بالقول الاول بان اهل اللغة اطلقوا
العموم علي المعاني اطلاقا ظاهرا شائعا كقولهم عم الجدب وعم
الخصب والاستعمال دليل الحقيقة واجيب بان هذا الاطلاق

مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عن اطلاق لفظ العام وفيه
نظر لان السبق غير مسلم واستدل من قال بالقول الاخير بانه
لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي بط فالمقدم مثله
والشرطية لان الاطراد دليل الحقيقة اما بطلان التالي فلانه
لا يوصف زيد وعمرو بالعموم وفيه نظر فان القائل بعروض
العموم للمعاني حقيقة لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض
لمعاني كلية لها جزئيات متعدده وما ذكروه من المثال ليس
كذلك وان سلمنا فلا نم ان عدم الاطراد دليل المجاز والتحقيق
في المقام التوقف لما لا بد من النظر في دليل الطرفين المسئلة
الثانية اختلف الاصوليون في انه هل للعموم صيغة يدل عليه
بالوضع ام لا بسبب القول الاول الى جماعة من اصحابنا مثل الشيخ
والمحقق والعلامه وجماعة من المعتزله والاشاعره وكثير من
الفقهاء ونسب القول الثاني الى السيد المرتضي والمرجئه والوا
قفية ونسب الى جماعة انهم ذهبوا الى ان الالفاظ التي ادعي
انها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز
ونقل عن الاشعري قولان احدهما انها مشتركة بين العموم
والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني
والحق هو القول الاول لنا ان المتبادر من الصيغ التي

مجازا

سنذكرها العموم والتبادر علامة الحقيقه واحتج القائلون
بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعي وضعها للعموم
تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص
اكثر وظ استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما الثاني انها
لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالفعل وهو مح اذ لا مجال للعقل
بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا يفيد اليقين و
لو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند
الاطلاق وذلك انه الحقيقة فيكون بالخصوص مجازا وعن الثاني
منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق
دليل كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر العموم حجة من
ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص
متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد
وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه
اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا
فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم
المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من
عام الا وقد خص وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل

ب في

بالعدم والظ يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل اما الجواب
عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جايز و
تخصيص العام مع كون المتبادر منه العموم بغير دليل ليس
بجوز بل الواجب علي المكلف مع عدم المخصص العمل بعموم الكتاب
والسنة لان تخصيص عامهما من غير دليل مخالفة لمدلولهما
واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الي التخصيص
بمخصص ظ في انها للعموم و دعوي اقتضاء الظ كونه حقيقة
في الاغلب مع وجود الدليل وهو التبادر علي كونه حقيقة في الاقل
لا وجه له المسئلة الثالثة في اقسام صيغ العموم اعلم ان اللفظ
المفيد للعموم اما ان لا يتوقف افادته اياه علي انضمام لفظ
آخر اليه او يتوقف والاول اما يتناول العقلاء وغيرهم او
يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم وبهم فالاول
مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي
عبد رايت واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي
ثوب اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازاة والاستفهام
نحو ومن يتوكل علي الله فهو حسبه ونحو من اتاك هذا والثالث
اما ان يتناول جميع من عدا العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما منعك

اذ رايتم

اذ رايتم ضلوا او يتناول البعض كلفظ متي فانه يعم الزمان
كقوله تعالى متي هذا الوعد وكلفظ اين فانه يعم المكان كقوله
فاين تذهبون ونحو اين وجدت العالم فاحسن اليه واما
الثاني الذي يحتاج في افادته العموم الي اقتران لفظ آخر به
فكالجمع فانه لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه او
باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند
دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار ثم اعلم ان العموم
قد يستفاد من طريق العقل كالعموم المستفاد من سؤال السائل
مثل ان يسال الامام ع عمن افطر في نهار شهر رمضان فيقول
عليه الكفارة فيعلم شمول الحكم وهو وجوب الكفارة لكل
مفطر وعد دليل الخطاب علي مذهب القائلين بحجيته من
هذا القبيل مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة قالوا انه
يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة وفيه نظر لان
دليل الخطاب عند التحقيق ليس بحجة الا اذا انحصرت فائدة
التقييد بالوصف في المفهوم المخالف وهو انتفاء الحكم عند
انتفاء الوصف كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله وعلي هذا لا
يلزم العموم بل يكفي في حصول الفائدة للتقييد بالوصف
انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف في بعض الصور فائدة

في بيان الصور التي اختلف فيها القائلون بانّ للعموم صيغة

الاولى الجمع المعرف باللام اختلف الاصوليون فيه ولكن

المشهور انه حقيقة في العموم قال الشيخ رحمه الله في العدة

ذهب اكثر مَنْ قال بالعموم الى انّ اسم الجنس اذا دخله الالف

واللام اقتضى استغراق الجنس وذلك مثل قوله تعالى والعصر

انّ الانسان لفي خسر وكذلك قالوا في الفاظ الجموع والاسماء

المشتقّة نحو قولهم رايت الرّجال وقوله اقتلوا المشركين

وانّ الفجار لفي جحيم ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن

هناك ما يدلّ على انهما دخلا للعهد فان دلّ دليل على ذلك

حمل اللفظ عليه قال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء

الجموع وامتنع من القول به في الاسماء المشتقّة وقال ابو هاشم

خاصّة لا يدل في هذه المواضع كلّها على الاستغراق بل يدل

الالف واللام امّا على العهد او على تعريف الجنس وامّا الاستغراق

فلا يدلّ على ذلك الّا ان يقترن به دليل يدل عليه نحو قوله

والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله ان الفجار

لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين انّ جميع هذه المواضع المراد

بها الاستغراق لان الكلام خرج مخرج الزجر والزجر حاصل

في الجميع كما هو حاصل في كل واحد منهم فلاجل ذلك حملته

على الجميع وفي الناس مَنْ قال ان الّذي ادّعاه ابو هاشم من

تعريف الجنس غير معقول اصلا ولا يفهم من الالف واللّام

الا الاستغراق والعهد فهذا جملة الخلاف بين من قال

بالعموم في هذه الالفاظ وقد بينا في الباب الاول ان من

حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله

تحته وفي ذلك اقتضاء هذه الالفاظ الاستغراق فان دفعوا

حسن الاستثناء في هذه المواضع دفعهم اصحاب الخصوص

والوقف عن دخوله فيما مضى من الالفاظ وان قالوا يحسن

دخوله ولا يدل على الاستغراق قال لهم اصحاب الخصوص

والوقف مثل ذلك في مَنْ وما اذا كان الكلام مع اصحاب

الخصوص والوقف فيكون الكلام علي ما بيّناه في مَن وما

على حدّ سواء فامّا الذي اختاره ابو هاشم من انهما تقتضيان

تعريف الجنس فلسنا نَمْنَعُ من انّ ذلك قد يراد في بعض الاحوال

كما لا نمنع من ان يراد بهما المعهود على بعض الاحوال ولا يدل

ذلك على انه يجب حملهما عليه ابدا كما لا يجب ذلك في حمله

على العهد ابدا فامّا من دفع ابا هاشم عن ذلك وقال ان

ذلك غير معقول فباطل لانا نحن نعلم انّ القائل اذا قال

اكلت اللحم ولبست الجباب او الثياب او جاء وقت لبس

الجباب لايراد بذلك اكلد عمابعينه ولاانه اكل جميع اللحوم
وانما اراد تعريف هذا الجنس بعينه وكذلك لايريد لبس
جميع الجباب ولاجيا باباسياغا واعايريد تعريف هذا الجنس
فالكلام في ذلك بيّن فمن دفعه كان دافعا لما هو معلوم
ويدل ايض على ذلك ان اهل اللغة نصّوا فقالوا الفاظ
الاجناس تدلّ على الكثير ولاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس القليل وص
لايجوز ان يخرّج لانّه نفسه يدل على القليل والكثير فجمعه يجمع ل
عبث وانما يحسن جمعه اذا اختلفت الاجناس ولايدلّ
بعضا على بعض لح يستفاد بالجمع اجناس مختلفة فاما
في الجنس الواحد فلا يحسن على حالٍ ولا يجب من حيث ان
الالف واللام يدخلان للعهد اوَلتعريف الجنس على ما ذهب
اليه ابو هاشم انّه لا يفيد الاستغراق كما لا يجب ذلك في مَن
وما لانّهما قد يستعملان في المعهود ولا يدل ذلك على انهما
لا يستعملان في الاستغراق على حال واستدلّ ابو علي على انّ
لفظ الجمع يقتضي الاستغراق اذا لم يدلّ دليل على انّه اراد
البعض بان قال انه قد ثبت انّه حقيقة في الاستغراق
كما انه حقيقة في اقلّ الجمع فاذا كان كذلك ولا يكون
هناك دلالة وجب حمله على الاستغراق وقال ايض اذا

كان

كان الكلام صادرا من حكيم فلو اراد اقلّ الجمع لبيّنه فلما لم يبيّن
دل على انه اراد الاستغراق واعترض على ذلك ابو هاشم
واصحاب الخصوص والوقف بانّ قالوا اذا كان ذلك حقيقة
في اقل الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على الاقلّ
لانه مقطوع به والاستغراق لا دلالة عليه فوجب ان لا
يكون مرادا وقالوا اذا كان الكلام صادرا من حكيم ولا
يدل على انّه اراد الاستغراق دلّ على انه اراد اقل الجمع وتعارض
القولان ووقف الدليل والمعتمد عندي هو الاوّل ثمّ قال
بعد نقل دليل عن ابي هاشم وجوابه واما استدلاله على
انه حقيقة في الثلثة من حيث كان اقلّ الجمع فصحيح لا ينازع
فيه وليس ذلك بمانع عند من خالفه من ان يفيد الا
ستغراق ايض حقيقة وانما يحمل على احد الحقيقتين لضرب الحقيقتين
من الاعتبار واعلم انّ الذي اعتبرناه من دليل الاستثناء
في الفاظ الجمع الجموع انما يدلّ على انها تفيد الاستغراق
حقيقة ردّا على اصحاب الخصوص ولا يمكننا ان نقول
انها لا يتناول اقل الجمع ايض حقيقة لان ذلك مكابرة
فاذا ثبت كونها حقيقة في الامرين وصدر الكلام من
حكيم ولم تقترن به ما يدل على انه اراد اقل الجميع وجب حمله الجمع

علي انه اراد الكل وليس لهم ان يقولوا اجعلوا فقد دلالة
الاستغراق دلالة علي انه اراد اقل الجمع كما جعلتم فقد دلالة
الاقل دلالة علي انه اراد الاستغراق ويتعارض القولان
وذلك ان هذا انما يمكن ان يقال في الفاظ الجموع الخالية من
الالف واللام فاما اذا كانت فيها الالف واللام فلا يفيدان
الا الاستغراق لانه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخالهما
في الكلام فايدة وكان اللفظ مع عدمها يفيد اقل الجمع كما
يفيد اكثر الجمع فاذاً لا بد من حمله علي الاستغراق والا كان
ذلك لغواً فان عادوا ان يقولوا ان ذلك يفيد العهد او تعريف
الجنس قلنا نحن انما نتكلم في الموضع الذي لا نعلم انه اريد
بهما العهد او تعريف الجنس فاما اذا علمنا انه اراد العهد
او تعريف الجنس وجب حمله عليه وذلك لا ينافي ما قلناه
انتهي كلامه رحمه الله اقول التحقيق ان الجمع المعرف
باللام اذا دل دليل علي ان المراد به العهد او الجنس او الاستغراق
فنحكم بمقتضي الدليل وان فقد الدليل فنتوقف ولا نحكم باحد
المعاني الثلثة وما تمسك به الشيخ علي مدعاه وجهان ضعيفان
اما الاول وهو جواز الاستثناء وهو اخراج ما لولاه لكان
ان يدخل في المستثني منه وهو غير ثابت بل التحقيق انه يجوز

الاستثناء

الاستثناء مع احتمال ان يدخل في المستثني منه واما الوجه
الثاني وهو انه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخال الالف و
اللام فايدة فهو اضعف لانه يحتمل ان يكون الفايدة بيان
العهد او الجنس فمع هذين الاحتمالين لا يمكن الحمل علي
العموم والاستغراق نعم اذا ارتفع الاحتمالان بالدليل
نحكم علي الاستغراق ومع فقدان الدليل ما لنا سبيل الا
الي التوقف الثانية المفرد المعرف باللام سواء كان جنسا
او مشتقا ذهب جماعة من الاصوليين منهم الشيخ رحمه الله الي
انه يفيد العموم وقال قوم بعدم افادته واستدل الاولون
بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض
من قول العرب اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالي ان الانسان لفي خسر
الا الذين آمنوا والجواب عن الاول انه ان سلمنا صحة النقل
المذكور قلنا لا خلاف في ان المفرد المعرف باللام قد يكون
للعموم والاستغراق وح يجوز وصفه بالجمع وانما الخلاف في
انه حقيقة في العموم حتى انه اذا استعمل في غير العموم يكون مجازا
ووصفه بالجمع في المثال المذكور لا يدل علي كونه حقيقة في
العموم بهذا المعني والجواب عن الثاني ان جواز الاستثناء

عنه لا يدل على العموم الا اذا ثبت ان الاستثناء هو اخراج
ما لولاه لوجب ان يدخل في المستثنى منه ولم يثبت بل الحق
ان المستثنى منه اذا كان لفظا يصلح لدخول المستثنى فيه يجوز
الاستثناء منه فالتحقيق في المقام ان اللام قد يكون للاستغراق
وقد يكون للعهد وقد يكون للجنس فالمفرد المعرف باللام
اذا كان مقرونا بقرينة تدل على كون لامه للاستغراق او لاحد
من الاخرين نحكم به والا نتوقف كما بينا في الجمع المعرف باللام **الثانی**
الجمع المنكر اختلف الاصوليون فيه ذهب الاكثر الى انه لا يفيد
العموم بل يجب حمله على اقل مراتب الجمع وذهب جماعة منهم الشيخ
رحمه الله من اصحابنا الى انه يحمل على العموم وارادة الجميع
والصحيح هو الاول لان المتبادر منه عدم العموم وما ذكروه
من الدليل في غاية الضعف واستدل الشيخ على مدعاه بان الجمع
المنكر اذا دل على القلة والكثرة وصدر من حكيم فلو اراد القلة
لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل والجواب بالمعارضة
بانه لو اراد الكل لبينه بل الاحتياج الى البيان في صورة ارادة الكل
اظهر فتدبر فايدة قال الشيخ رحمه الله ذهب المتكلمون واكثر
الفقهاء الى ان اقل الجمع ثلثة وقال من شذ منهم ان اقل الجمع اثنان
والصحيح هو الاول والذي يدل على ذلك ان اهل اللغة

فرقوا بين التثنية والجمع وخصوا كل واحد منهما بامر لا يشركه فيه
الاخر ويدل عليه ايض المتبادر فان السامع اذا سمع المتكلم
يقول رايت رجالا لا يسبق الى ذهنه الا ثلثة فصاعدا فاما من
خالف فانه يستدل باشياء منها ان الجمع ماخوذ من ضم شيء
الى شيء وذلك موجود في الاثنين فينبغي ان يكون جمعا والثاني
ما روي عن النبي ص الاثنان وما فوقهما جماعة والثالث قوله تع
اذ دخلوا على داود وانما اريد به الخصمين والجواب عن الكل
اما الجواب عن الاول فبان لفظة الجمع في اللغة بمعنى ضم
شيء الى شيء ولكن ليس هو محل النزاع بل النزاع انما هو في صيغة
الجمع واما الجواب عن الثاني فبان المراد الجماعة في الصلوة ولنا
الجواب عن الثالث فبان استعمال لفظ الجمع في الاثنين تجوزا
كما ان استعماله في الواحد تجوز كقوله تع انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون **اقول** اختلف الاصوليون في مثل لا يستوي نفي ٣
كقوله تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر
فقهاء الشافعية الى انه للعموم ومنعه ابو حنيفة واختاره
فخر الدين ومن علمائنا العلامة في التهذيب وفايدة الخلاف
يظهر في القصاص للذمي من المسلم احتج الاولون بان الجملة
نكرة دخل عليها النفي فيعم واحتج الاخرون بان نفي الاستوا

اعم من نفيه من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام
على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات فان كان الاستواء عاماً
كان نفيه نفياً للعموم فلا يكون عاماً وان لم يكن عاماً فيكون سلبه
عاماً وان لم يعلم كونه عاماً او غير عام فنتوقف في عمومه **فصل**
اعلم ان الاصوليين قد اختلفوا في ان خطابات الله تعالى مثل
يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا تشملن كانت تشمل الموجودين
في زمن النبي صلى الله عليه وآله ام لا فذهب قوم الى الاول وقوم الى الثاني
والحق هو الاول لنا ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار
ممن كان بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات وهذا
دليل على ان الخطابات لم يكن مخصوصة للموجودين في
زمن الخطاب واستدل القائلون بالثاني بانه لا يقال
للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضاً
فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما
واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع
قطعاً فالمعدوم اجدر ان يمتنع خطابه والجواب ان هؤلاء
قاسوا خطاب الله تعالى بخطاب البشر المتكلم بالمشافهة
فظنوا ما ظنوا وقالوا ما قالوا وغفلوا عن ان الناس ان خطابه
تعالى ليس بالمشافهة بل خلق سبحانه حروفاً دالة على الاحكام

والمعارف وسائر

والمعارف وسائر ما يحتاج اليه العباد وبعثها الى نبيه فخطابه
تعالى مثل خطابات رجل عالم ناصح يكتب لاولاده ولاولاد اولاده
وصية قبل ولادة بعضهم فيخاطبهم بهذه الخطابات يا اولادي ويا
اولاد اولادي اتقوا الله واطيعوه وازهدوا في الدنيا وارغبوا في العقبى ولا ريب ان امثال هذه الخطابات للمعدومين
غير ممتنع وليس بقبيح والصبي والمجنون خرجا بالدليل العقلي والنقلي
فصل في التخصيص وفيه مسائل الاولى اختلف الاصوليون
في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى
واحد وهو القول المنسوب الى المرتضى والشيخ وابن زهرة
وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى
انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل
في الواحد على سبيل التعظيم وهو الصحيح لنا القطع بقبح قول القائل
اكلت كل رمانة في البستان وفيه الآف وقد اكل واحدة او اثنتين
او ثلثة ولا كذلك لو اريد من اللفظ كثرة قريبة من مدلوله
واحتج مجوزوه بوجوه ضعيفة اقواها ان استعمال العام في
غير الاستغراق يكون بطريق المجاز وليس بعض الافراد
اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام
الى ان ينتهي الى الواحد والجواب ان استعمال العام في الخصوص

مجاز فلا نسلم في جوازه لابد من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا
كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لوجود العلاقة فيه وهي
المشابهة في الكثرة وانتفاءها في غيرها وقيل العلاقة هي علاقة
الجزء والكل وهو لا وجه له لان مدلول العام كل فرد لا مجموع
الافراد لا يخفي ان ما ذكر من الاستدلال والجواب هو موجه
في المخصوص بما يستقل من الدليل النقلي او العقلي واما في المخصوص
بما لا يستقل كالوصف والشرط والاستثناء فلا لما يتبين من ان
العام المقيد بالوصف والشرط والاستثناء حقيقة لا مجاز
الثالث اذا خص العام فنيه الاصوليون مختلفون فقال
جماعة انه مجاز وهو القول المنسوب الي الشيخ والعلامة
في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة
مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعني ان له كثرة
يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب آخرون الي كونه حقيقة يعسر ل
ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او وصف او استثناء
او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو الثاني القول ٤
للعلامة مذهب في الصحيح حجة القائلين بانه مجاز مطلقا ان الصيغ
الموضوعة للعموم والاستغراق اذا فرض استعمالها في
الخصوص فلا شك انه مجاز لا بالاريد بالمجاز الا استعمال

اللفظ

اللفظ في غير الموضوع له والجواب انا لا نسلم استعمال المخصوص
بغير المستقل في الخصوص الذي هو غير الموضوع له وسيتبين انه
مستعمل في العموم وحجة القائلين بانه حقيقة مطلقا امران احدهما
ان اللفظ متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق علي ما
كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الي
الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب
عن الاول ان تناول اللفظ قبل التخصيص انما كان مع غيره
وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له
وعن الثاني بالمنع من السبق الي الفهم وانما يتبادر مع القرينة
وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز وحجة من قال بانه حقيقة
ان بقي غيره منحصر ان معني العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا
علي امر غير منحصر في عدد واذا كان الثاني غير منحصر كان عاما
والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه يتناوله للجميع فاستعماله
في البعض مجاز وان كان غير منحصر حجتنا علي كونه حقيقة ان خص
بغير مستقل انه اذا قيل اكرم كل العلماء الا المتفلسفة منهم فانه
اريد بقوله كل العلماء جميع مدلوله ثم اخرج المستثني بحرف
الاستثناء فلم يستعمل لفظ العام في غير ما وضع له فيكون مجازا
وكذلك اذا قيل اكرم كل الرجال المسلمين فاذا اريد منه ايضا

تمام مدلوله وجميع الرجال المتصفين بالاسلام وهكذا اذا
قيل اكرم جميع العلماء ان جاءوك فان المراد تمام المدلول وهو
جميع العلماء بشرط المجيء فالفاظ العام في الامثلة الثلثة حيث
استعملت في تمام ما وضعت له غير مجاز الثالث اتفق اصحابنا
القائلون بان للعموم صيغة على انه يجوز التمسك بالعام المخصوص
بغير مجمل كقوله اقتلوا المشركين الا بعضهم وهو حجة في جميع
ما عدا محل التخصيص من مدلول العام وذهب اليه فقهاء
المخالف ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا وفصل آخرون
فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل
وهو مجاز العلامة في يب والمحقق والاول لنا انا نقطع بان السيد
اذا قال لعبده كل من دخل داري من العلماء اكرمهم الا المتعلقة
والمنصوفة او قال لعبده بعد الامر باكرام العلماء لا يكرم
لا يكرم المتعلقة المنصوفة فترك اكرام غير من وقع النص على
اخراجه عد عاصيا واستحق ذم العقلاء بالمخالفة واحتج من انكر
الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم
يرد ساير ما تحته من المراتب مجازات واذا لم ترد الحقيقة وتعددت
المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي
احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص

فلا تكون

فلا تكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية
عنده انما يتحقق في المنفصل دون المتصل والثاني انه بالتخصيص
خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب
عن الاول بمنع كون العام المخصوص بالمتصل مجازا لانا قد بينا كونه
حقيقة في الفصل السابق واما المخصوص بالمنفصل فهو مجاز في
الباقي دون غيره لان اللفظ العام دل عليه ولم يعارضه شيء
ولهذا يعد من لم يات بالباقي الذي لم يخرجه المتصل عاصيا
وعن الثاني بمنع خروج العام عن كونه ظاهرا في الباقي وسنده
قد علم من الجواب عن الاول **فصل** اختلف الاصوليون في جواز
الاستدلال بالعام قبل انقضاء طلب المخصص فقال قوم
بالجواز وقوم آخر بعدم الجواز ثم اختلفوا في مبلغ الطلب
فقال بعضهم يجب الطلب حتى يغلب بعده الظن بعدم المخصص
وقال البعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه ونقل
عن بعض انه قال قبل وقت العمل وظهور المخصص يجب اعتقاد
جزما ثم ان لم يتبين المخصوص فذلك والا تغير الاعتقاد وبطلان
هذا القول في غاية الظهور والتحقيق في هذا المقام انه اذا خاطب
النبي ص او بعض اوصيائه احدا بالعام وقت الحاجة وجب عليه
العمل بالعام ولا يجب عليه طلب المخصص اما في زمن الغيبة

كزماننا هذا بعد ما علمنا ان في احاديثنا المروية عن ائمتنا في
كتب اصحابنا التي عليها اعتمادها وعملنا عام وخاص ومطلق
ومقيد وحقيقة ومجاز وبينها اختلاف ويعارض بل الاحاديث
الشاملة من المعارض قليلة نادرة فلا بد لطالب التفقه
ومريد العمل اذا راي حديثا سوآء كان عاما او غير عام ان يحتاط
ولا يعمل به ولا يفتي به حتي يتتبع الاحاديث ويعلم عدم المعارض
ودليلنا علي هذا المدعي الاحاديث الدالة علي وجوب الاحتياط
وقد اوردناها في بحث الحسن والقبح العقليين قال صاحب المعالم
بعد تحرير محل النزاع فالاقوي عندي انه لا يجوز المبادرة
الي الحكم بالعموم قبل البحث من المخصص بل يجب الفحص حتي يحصل
الظن الغالب بانتفائه كما يجب في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض
احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد
يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية
في الدلالة وقد شاع ايضا حتي قيل ما من عام الا وقد خص فصار
احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه ويتوقف ترجيح احد الامرين
علي البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع
لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو
لا يدل علي عدم الوجود فلو اشترط لادي الي ابطال العمل

بالكثر

بالكثر العمومات انتهي وفيه نظر فان قوله احتمالا راجحا يفيد ان
احتمال وجود المعارض ان كان مساويا لاحتمال عدمه لا يجب
البحث عن المعارض وهو غير صحيح لانه علي هذا التقدير ترجيح
احد الاحتمالين بدون البحث عن المعارض ممتنع مع ان قوله
بعد هذا فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه مناف لقوله
هذا فتامل ثم قال صاحب المعالم احتج مجوز التمسك به قبل البحث
بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز
في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما
هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعني بعينه موجود في المجاز لكن
اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف
قاض ايضا بحمل الالفاظ علي ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف
اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة رحمه الله علي مختار التهذيب
وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين
العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت
فصار حمل اللفظ علي العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص
ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة علي الحقايق انتهي
كلام اقول ما ذكر من الفرق بين العام والحقيقة لا وجه له
فان العمومات اكثرها مخصوصة غير مسلم لان النص

في العموم هو لفظ الكل والجميع وامثالهما واستعماله في غير العموم
بغير قرينة واضحة مما لا يتصور صدوره من الحكيم كساير الحقايق
فكلما راينا عاما في كلام الله او في كلام احد من المعصومين
ولم يجد بعد الفحص قرينة يدل على كونه مجازا مستعملا في بعض
مدلوله وجب علينا حمله على العموم كساير الحقايق وان لم نفعل
نعد من المخالفين والعاصين فصل في ان الاستثناء اذا تعقب
جملا فاختلف الاصوليون فيه فذهب قوم الى انه ظ في الرجوع
الى وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالاشتراك
وهو الظاهر من كلام المرتضى رحمه الله وقيل بالوقف بمعنى
لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وذهب صاحب المعالم
الى ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة
وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه
مشتركا بينهما كما يقوله المرتضى رضي الله عنه وحاصل كلامه ان
اداة الاستثناء موضوعة بالوضع العام لاخراج ما لولاه
لوجب دخوله او صح دخوله فمع قرينة الجميع ترجع اليه
حقيقة لا مجوزا ومع قرينة الاخيرة وحدها ترجع اليها ايض
حقيقة وهو الصحيح قال الشيخ رحمه الله في العدة ذهب الشافعي
واصحابه الى ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة وكان يصح ان يرجع

الجمل

الى كل واحدة منها بانفرادها يجب ان يرجع اليها كلها وذهب
ابو الحسن الكرخي واكثر اصحاب ابي حنيفة الى انه يرجع الى
ما يليه من المذكور وقال سيدنا المرتضى قدس الله روحه
ان يرجع الى ما يليه قطعا ويجوز مع ذلك رجوعها الى ما تقدمها
من الجمل ويقف ذلك على البيان ويقوى في نفسي المذهب
الاول والذي يدل على ذلك ان الكلام اذا عطف بعضه على بعض
بالواو الموضوعة للجمع صار كانه مذكور بلفظ واحد الا ترى
انه لا فرق بين ان يقول القائل رايت زيدا وعمروا وخالدا
وبين ان يقول رايتهم بلفظ يشتملهم فاذا صح ذلك فالاستثناء
لو ذكر عقيب الجملة المتناولة لجميعهم كان متعلقا بهم فكذلك
اذا ذكر عقيب الجملة المعطوف بعضها على بعض لانها في حكم
الجملة الواحدة ويدل ايض على ذلك ان الشرط اذا تعقب
جملا كثيرة فلا خلاف في انه يرجع الى جميعها والعلة الجامعة
بينهما ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ويحتاج الى تعليقه
بغيره ليفيد فلما اتفقا في هذا الحكم وجب اتفاقهما في وجوب
رجوع كل واحد منهما الى ما تقدم ثم قال بعد اعتراض وجواب
ويدل ايض على ما ذهبنا اليه ان الاستثناء بمشية الله تع
اذا تعقب جملا كثيرة وجب رجوعه الى جميعها فكذلك

يجب ان يكون حكم الاستثناء الآخر مثله والعلة الجامعة
بينهما ما قدمناها من اقتضا كل واحد منهما الى ما يتعلق به
وكونه غير مستقل بنفسه انتهى دلايل الشيخ على ما ادعاه
ضعيفة اما الجواب عن الدليل الاول فيمنع كون الجمل المتعاطفة
مثل الجملة الواحدة المتناولة للجميع في جميع الاحكام حتى
لا يجوز ان يتعلق الاستثناء بالاخيرة القرينة وحدها دون
الباقيات التعبدات واما الجواب عن الثاني فيمنع الاتفاق
في ان الشرط يرجع الى الجميع وعلى تقدير تسليمه اجراء حكم
الشرط في الاستثناء قياس وعن الثالث فبان الاستثناء
بمشية الله يرجع الى الكل بسبب القرينة الدالة على ان جميع
بمشيته تعالى وهي لا يختص ببعض دون بعض فلا القياس ثم اعلم ان
الذاهبين الى ما ذهب اليه الشيخ رحمه الله تمسكوا الوجوه اخر
غير ما تمسك به الشيخ الاول ان الاستثنا صالح للرجوع الى كل
واحد من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع
كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من آخر
تناولت الجميع والثاني ان طريقة العرب الاختصار وحذف
فضول الكلام ما استطاعوا فلابد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء
بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم

ذكروه عقيب كل واحد اذ لو كرر بعد كل جملة لا يستهجن و
كان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في آية القذف
مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم مقام
ذلك ذكره البسوية مرة واحدة عقيب الجملتين والثالث ان لواحق
الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الكلام
منه لم تنقطع فاذا ام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة
فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض
يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول ان صلاحيته
للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه
فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم
للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول
والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وعلى
الثاني انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيحترزون بذكر
ما يدل على مرادهم في آخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب
كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط
فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن الثالث
ان اعتبار الايصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة

الي اللواحق كالشرط والاستثناء والمستبد انما هو لصحة اللحوق
والتاثير فيه يستمر حكمه مايصح لحوقه بالكلام مما لايصح لا الضرورة
بما الظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا
عن محل المؤثر واحتج السيد المرتضي رحمه الله علي ماذهب اليه
بوجوه الاول ان القايل اذا قال لغيره اضرب والق اصدقا
الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد
من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لايحسن مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين
مختلفين من غير ان تقوم دلالة علي انه متجوز به في احدهما
انه حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال
اهل اللغة استثناء يعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الي احدهما
اخري وانما يدعي من خصصه باحدهما انه اذا عاد اليهما جميعا
اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص
بالجملة التي يليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه
مستعمل في الامرين واذا كان الامر علي هذا فيجب ان يكون
بعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الي الاقرب كما انه يحتمل
لعمومه الامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع
علي احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لابد في الاستثناء

المتعقب

المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الي واحدة منهما
لانه من المحال ان لايكون راجعا الي شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء
يعتمده من قطع علي رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة علي وجوب
ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع علي عوده
الي الاقرب اليه من الجملتين من غير كل ولهما فلم نجد فيه
مايوجب القطع علي اختصاصه بالجملة التي تليه دون
ما يقدمها فوجب مع عدم القطع علي كل واحد من الامرين
ان يقف فيهما ولا يقطع علي شيء منهما الا بدلالة الرابع
ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت
زكوتي قائما او في الصباح او مساء او في مكان كذا احتمل
ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان
ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدد من الافعال
كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع
تلك ان يقطع علي ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض
الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين
ان كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية
فضلة في الكلام ياتي بعد تمامه واستقلاله فان قيل وليس
لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع علي ان العامل

المتقدمة الا ان يدل دليل علي خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه
مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من جمل نفسه عليه وبين
من قال بل الواجب القطع علي ان الفعل الذي تعقيبه الحال
او الظرف هو العامل دون ما يقدمه وانما يعلم في بعض المواضع
ان الكل عامل بدليل واجاب صاحب المعالم عن ادلة السيد
~~فاما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك~~
فاما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه
موضوعا للوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه
كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب مقتضية له
واما عن الثاني فبانه علي تقدير تسليمه انما يدل علي كون اللفظ
حقيقة في الامرين لا علي الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد
كما قلناه فلا يدل في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث
فبان عدم الدليل المعتبر علي تحتم عوده الي الجميع واختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي المصير الي الاشتراك بل يتردد الامر بينه
وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبان قياس
في اللغة مع انه لا يدل علي الاشتراك بل علي الاعم منه ومما قلناه
واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف

الاصل لاشتماله علي مخالفة الحكم الاول فالدليل الذي هو الاصل
يقتضي عدم الاستثناء فترك العمل به في الجملة الواحدة حذرا
من الهذرية فيبقي الدليل في باقي الجمل سالما من المعارض وانما
حصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الي
غير الاخيرة خاصة الثاني المقتضي لرجوع الاستثناء الي ما تقدمه ان صم
عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتي علقناه
بما يليه استقل وافاد فلا معني لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع
افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا
بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل
علي عمومه وظاهره الا بضرورة يقتضي خلاف ذلك ولما خص
الجملة تليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة اليهم
الرابع انه لو رجع الاستثناء الي الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء
لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل علي معمول واحد في اعراب
واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثرات
المستقلات علي اثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء
من الاستثناء يرجع الي ما يليه دون ما يقدمه فاذا قال القائل
ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثني راجعا

الي الجملة التي يليه دون ما يقدمها فكذا في غيره د فعا للاشتراك

السادس ان الظ من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولي

الي الثانيه الابعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون

دليلا علي استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول

بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة

الثانيه حايل بين الاستثناء وبين الاولي فيكون مانعه من تعلقه بها

واجاب صاحب المعالم عن هذه الحجج اما عن الاول فبانه ان كان

المراد بمخالفة الاستثناء انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل

الحقيقة فلحجة الصحه ولكن نعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد

اذ لا مخالفة فيه للحكم بها اما علي القول بان الاستثناء اخراج

من اللفظ بعد ارادة تمام معناه قبل الحكم والاسناد كما هو راي

محققي المتاخرين فظ وكذا علي القول بان المجموع من المستثني منه

والمستثني مع الاداة عبارة عن الثاني فله اسمان مفرد ومركب

واما علي القول بان المراد بالمستثني منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا

والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق

بالاصالة الا بالثاني فلا مخالفة بحسب الحقيقه وقوله ان

ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحده لدفع محذور

الهذريه هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير

الي

بعد ستثناء

الي المجاز عند قيام القرينة مما لا شك فيه وتعلق الاستثناء بالاخيرة

في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذريه

فضول بل غفله وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده

سببا للخروج عن الاصل لعمل الاستثناء وان انفصل في النطق

عرفا وانقطع عن المستثني منه بحايل وغيره من اللواحق ايض والبديهة

تنادي بفساده وان كان المراد ان الظ من المتكلم باللفظ العام

ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعده او

استصحاب هذه الاراده فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق

واقع علي ان للمتكلم مادام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما يشاء

من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم

بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتي يتحقق الفراق وينتفي احتمال ارادة

غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل علي الحقيقة

لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده

ويتمشي ذلك الي الاخيرة ايض فلا يجدي معه دفع محذور الهذريه

لما عرفت نعم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال

انما هو نص الواضع علي ان لمريد العدول عن الظ ان ياتي

بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراق منه

لا يحكم للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء محل الاحتمال نعم لما كان

يتعلق بدل

الغرض قد يتحقق بتخصيص الاخيرة كما يتعلق بتخصيص الجميع نظر
الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل
الجزم بالعود الي الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة
متحققا اللزومه علي كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء
التعلق بالثاني بالاصل الي ان يعلم الناقل عنه وليس هذا
من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وعن الثاني بان
حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع
بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الي الجميع عندنا وعند
السيد رضي الله عنه محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع
افادته واستقلاله الي آخره فظ البطلان لان ما يستقل بنفسه
ولا يتعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره
قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال
بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن سائر ما وعن
الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز
القطع علي تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه
مع ذلك محتمل ولا سبيل الي منعه وعن الرابع بانا نختار عدم
الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر
من واحد قلنا تم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثني منه

وهو في موضع

وهو في موضع المنع لضعف دليله ومذهب من النحاة ان العامل
في المستثني هو الا لقيام معني الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم
المعني المقتضي ولكونها نائبة عن استثني كما ان حرف النداء
نائب عن انادي وهو المنجه سلمنا لكن يمنع عدم جواز العامل
علي المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة تعتد بها ولعل ذلك
نجم الائمة رضي الله عنه انهم حملوها علي المؤثرات الحقيقيه
وضعفه ظ وقد جوز في العلل الشرعية الاجتماع لكونها
معرفات والعلل الاعرابية كذلك وانما هي علامات وما نقل
سيبويه من النص عليه لا حجة ومع انه معارض بنص الكسائي
علي الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم
بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا
كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان
في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع
ووافقه علي ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة
الجواز وانتفاء المانع سوي توهم لو اراد المؤثرين علي
اثر واحد وهو مرفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز
تعدد العلامات قال ويدل علي جوازه من حيث اللغة
انهم يعبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا

خلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما
بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير
واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما
محكوما به علي المبتداء وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم
انتفاء الخبرية عن الخالي من الضمير واستقلال ما فيه الضمير عنها
وهو خلاف المفروض والثالث هو المط ثم ايده بتجويز سيبويه
قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل
في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه
هنا يخالف ما نقل عنه ثم من النص علي عدم الجواز وقد نقل
هذا الحكم ايض نجم الائمة رحمه الله عن الخليل وسيبويه ونقل
عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
وارتضاه وعن الخامس بان الاستثناء من الاستثناء انما وجب
رجوعه الي ما يليه دون ما يقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي
الغاءه وانتفاء فايدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة
دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية
فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الي تسعة لكونه
مخرجا من الدرهمين الذي وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد
الدرهم المستثني مع ذلك الي العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها

مثل ما ادخل ولم يفد غير ما استفدناه بقوله الي عشرة الا درهمين
وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف
ما لو جعلناه راجعا الي ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الي تسعة
فتفيد وذلك ظ وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولي
الابعد انتفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع ومنه يعلم
فساد القول بتخلل الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولي
فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء
من المخصصات المتعقبة للمتعدد ويحتب تصلح كل واحد منه
حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوبا انتهي ما اردنا نقله
من كلام صاحب المعالم اقول علي ما اخترناه من القول بالوقف
والاحتياط يجب التوقف في الحكم والاحتياط في العمل والاحتياط قد يكون
في ارجاع الاستثناء الي الاخيرة وحدها كما اذا قال المولي للعبد
لا تهن عبيدي القراء واعط عبيدي الفقراء الا من كان فاسقا
فان الاحتياط ح ان لا يعطي فسقة الفقراء ولا يهين فسقة
القراء وقد يكون الاحتياط في الارجاع الي الكل كما اذا قال
اعط الفقراء واكرم القراء الا من كان فاسقا فان الاحتياط ح في ترك
اكرم فسقة القراء وترك اعطاء فسقة الفقراء فصل اختلف
الاصوليون في ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الي بعض ما يتناوله

كقوله تعا والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل
لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وبعولتهن احق بردهن
والضمير في بردهن للرجعيات فهل يجب ان يكون المراد بذلك
العام بذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه ذهب
شيخ الطايفه رحمه الله في العده الى الثاني وهو منسوب الى بعض
الاشاعره والقاضي عبد الجبار والاول هو المنسوب الى العلامه
في نه ومختار صاحب المعالم والمنسوب الى السيد المرتضى والمحقق
والعلامه في يب والى الحسين البصري والجويني التوقف وهو
الصحيح عندي لان في كل من احتمال التخصيص وعدمه ارتكابا
للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله
في الخصوص مجاز واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع
على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه
لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام
فان القاعده ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى
المجازي وما نحن فيه منه لان اوقع فرض ارادة العموم
من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى
المجازي اعني الرجعيات فلا مفرح الى التوقف احتج الاولون
بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفه المرجع

وانه بط

وانه نط وجوابه مع بطلان المخالفه مطلقا كيف وباب المجاز
واسع وحكم الاستخدام سابق واحتج الآخرون بان اللفظ عام
فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد
اختصاص الضمير العايد في الظ اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما
لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وحقيقته
مجازا خروج الآخر وضعفه كذلك والجواب المنع من عدم
صلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقه
للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز
في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازيه الضمير فلا بد من التوقف
لعدم ترجيح احد المجازين على الآخر فصل في انه هل يجوز تخصيص
العام بمفهوم المخالف ام لا قال يجوز صاحب المعالم لا ريب في جواز
تخصيص العام بمفهوم الموافقه وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم
المخالفه خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه
دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج
المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته
اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحيه الاقوى
ظاهرة وليس الامر هيهنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم
وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته وح فلا يجب حمله عليه

والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص
اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب
صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا ينقص في القوة عن دلالة
العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات
انتهى كلامه رحمه الله اقول التحقيق عندي في هذه المسئلة التو
لتعارض الدليلين وما احتج به رحمه الله على ما اختاره ضعيف
فانا لا نم وجوب الجمع بين الدليلين بدون رجحان احدهما
على الاخر بمرجح شرعي بل لا سبيل لنا على هذا التقدير الا التوقف
والعمل بالاحتياط ان امكن فصل اتفق الاصوليون على جواز
تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر وجهه ظ ولكن اختلفوا
في تخصيصه بخبر الواحد على تقدير جواز العمل به قد انكره
جماعة من الاصوليين من الخاصة والعامه ومنهم شيخ الطا
والسيد المرتضى وهو الثواب ومنهم من جوزه مطلقا وهو مختار
العلامه وصاحب المعالم ومن العامه من فصل فاجازه
ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان
او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل
سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واستدل الشيخ رحمه الله
في العدة على مذهبه الصحيح بان عموم القرآن يوجب العلم

وخبر الواحد لوجب عليه الظن ولا يجوز ان يترك العلم
للظن على حال فوجب لذلك ان لا يخص العموم به ثم اعترض
على نفسه وقال فان قيل اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر
كان وجوب التخصيص معلوما وان كان نفس الخبر
مظنونا ثم اجاب عن هذا السوال ان كان السائل مخالفا
واطال الكلام ثم اجاب عن تقدير كون السائل موافقا
وهذا عبارته فاما اذا كان السائل عن سوال الذي قدمناه
من موافقينا وسال ذلك على طريقتنا التي اعتمدناها من جواز
العمل بالاخبار التي يختص بنقلها الطايفة المحقة فالكلام
عليهم مثل ذلك بان يقال ما دل على عمل الطايفة بهذه الاخبار
من اجماعهم على ذلك لم يدل على العمل بما يخص القرآن ويحتاج
في ثبوت ذلك الى دلالة بل قد ورد عنهم بالاخلاف فيه من قولهم
اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق
كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه او فاضربوا به عرض الحائط
على حسب اختلاف الالفاظ فيه وذلك صريح بالمنع من العمل
بما يخالف القرآن فان قالوا اليس قد عملت الطايفه
باخبار كثيرة طريقها الاحاد وعموم الكتاب بخلافها فلا
دل ذلك على جواز تخصيص العموم بها على كل حال قيل لهم

لانا ان الطائفة عملت باخبار احاد يقتضي تخصيص القرآن
وعلي من ادعي ذلك ان يبينه علي انا قد بينا ان الاخبار الصادرة
من جهتهم عليهم السلام علي ضربين احدهما ان يكون خبرا وليس
هناك ما يخالفه ويكون فتيا الطائفة به فاذا حكمه يكون
مجمعا علي صحته ويجوز العمل به وتخصيص العموم به وان كان
هناك ما يخالفه من الاخبار فالعمل بما يطابق العموم
ايضا اولي لانه تفسير معلوم صحيحة مثل العموم وبينا ان ذلك
وجه يرجح به احد الخبرين علي الاخر وان كان خبر لا يعلم
فتيا الطائفة اصلا فيه وهناك عموم يقتضي خلافه فالعمل
بما يقتضي العموم اولي لما قد بيناه من الدلالة انتهي كلامه
اقول حاصل كلام الشيخ هنا انه لا يجوز العمل بخبر الواحد
الا ما رواه اصحابنا في كتبنا المعروفة وما رواه اصحابنا
لا يجوز تخصيص عام الكتاب به الا ما كان فتيا الطائفة به
ولا يكون له معارض من الاخبار وتحقيق المقام انه لا يجوز
تخصيص عام كتاب الله بالخبر وان كان مطابقا لفتيا جماعة
من الاصحاب ما لم يحصل العلم بصحته من جهة التواتر او
من جهة القرائن مفيدة للعلم بصحته ويدل علي ما ذكرناه
الروايات الكثيرة الدالة علي وجوب ترك ما خالف الكتاب

ونحن

ونحن نأتي هنا ببعض تلك الاخبار منها ما رواه الكليني رحمه الله
بسنده عن ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل شيء
مردود الي الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو
زخرف ومنها ما رواه ايضا بسنده عن هشام بن الحكم وغيره
عن ابي عبد الله ع قال خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى
فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما
جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها ما رواه ايضا بسنده عن
السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
ان كل حق حقيقة وعلي كل ثواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه
وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها ما رواه ايضا بسنده عن عبد الله بن
ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه
من نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا
من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي
جاءكم به اولي به ومنها ما رواه بسنده عن ابي عبد الله ع وهذا موضع
الحاجة منه القرآن هدي من الضلالة وتبيان من العمي الي قوله
وما عدل احد من القرآن الا الي النار ومنها ما رواه هو وغيره
بعدة اسانيد عن المعصومين ع لا تعد القرآن فتضل بعد البيان
ومنها ما رواه الطبرسي في الاحتجاج في احتجاج ابي عبد الله ع

قال روي عن الحسن بن جهم عن الرضا ع قال قلت للرضا ع
يجيئني الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا اعترضه على
كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن
يشبههما فليس منا ومنها اورده ابن بابويه رحمه الله في عيون
اخبار الرضا عليه السلام انه سئل الرضا ع يوما وقد اجتمع
عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين
عن رسول الله ص في الشيء الواحد فقال عليه السلام ما ورد
عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله وما كان
في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب بتعوا
وتحقيق المقام ان عام الكتاب تقدم على خاص الخبر الا ان يكون
الخبر مما اجمع اصحابنا على العمل به فح يخصص العام واما ان اشتهر
عمل الاصحاب به ولكن لم يبلغ حد الاجماع فح التوقف اولى
للاخبار الواردة الدالة على التوقف والاحتياط عند الاشتباه
واجاب صاحب المعالم عن الدليل المذكور على منع تخصيص
عام الكتاب بخبر الواحد بهذه العبارة ان التخصيص وقع
في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان بدل
المتن قطعا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني المتن
وذكره بعبارة اخرى وهي هذه ان عام الكتاب وان كان
قطعي

قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل
لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا
فوجب الجمع بينهما وفي هذا الجواب لانا لا نم كون دلالتها العام م
العموم عليه ظنية بل كما ان دلالة الخاص على الخصوص بحسب
الوضع قطعية دلالة العام ايض على العموم فطعية واحتمال
التجوز كما يجري في العام يجري في الخاص ايض على العموم وان
سلمنا ظنية العام وقطعية الخاص من حيث الدلالة فلا
نم وجب الجمع بين الدليلين ترجيح الخاص بل مقتضي التساوي
والتعارض اذا قطعنا النظر عن الاخبار الكثيرة الدالة على ترجيح
عام الكتاب وهو التوقف واحتج المفصلون بان الخاص ظني
والعام قطعي فلا يعارض الا ان يضعف العام وذلك
عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه
فتصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمنفصل
مجاز عندها دون المتصل والقطعي ترك بالظني اذا ضعف
بالتجوز اذ لا يبقى قطعنا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع
والجواب اولى لان الروايات دلت على عدم جواز
تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد مطلقا وثانيا بان العام

بحسب الوضع يدل علي جميع الافراد فاذا اخرج بعض الافراد
بدليل نفي الباقي قطعا فقوله نسبته الي جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء كلام سخيف لا وجه له واحتج المتوقف بان كلا منهما
قطعي من وجه ظني في آخر فوقع التعارض فوجب التوقف
الجواب قد علم من جواب دليل القائلين بالقول الثاني وهو
جواز التخصيص بخبر الواحد مطلقا **فصل** في بيان العام علي الخاص
وحكم العمومين اذا تعارضا قال الشيخ رحمه الله في العدة اذا ورد
عام متناول اثبات حكم وورد خاص يتناول نفي ذلك الحكم عن بعض
ما تناوله العام نظر في تاريخهما فان كان احدهما سابقا للاخر
كان المتاخر ناسخا والمتقدم منسوخا وسواء كان المتقدم عاما
في ان الخاص الذي يجيء بعده ومتاخرا عنه يكون ناسخا له
لان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب علي ما نبينه
بعد ذلك لو كان المتقدم خاصا ومتاخرا عاما فانه يكون ناسخا
الا ان يدل دليل علي انه اريد به ما عدا ما تقدمه من الخاص
وهذا الاختلاف فيه بين اهل العلم ومتي لم يعلم تاريخهما فالصحيح
انه ينبغي ان يبني العام علي الخاص ويجمع بينهما وهو مذهب الشافعي
واصحابه واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة وفي الناس
من قال اذا عدم التاريخ فالواجب ان يرجع في الاخذ باحدهما

الي دليل ويجريهما مجري عامين تعارضا وهو مذهب عيسي بن
ابان وابي الحسن الكرخي والذي يدل علي صحة المذهب الاول
ان من حق ثبت حكمته ان لا يلغي كلامه اذا امكن حمله علي وجه
يفيد واذا صح ذلك فمتي اوجبنا استعمال العام لادي الي
الغاء الخاص ومتي استعملنا الخاص لم يوجب اطراح العام بل يوجب
حمله علي ما يصح ان يريده الحكيم فوجب بهذه الجملة بناء العام
الي الخاص ثم قال بعد ذكر مثال قال قيل هلا حكمتم فيهما بالتعارض
كالعمومين لان ما تناوله الخاص قد تناوله الخبر العام
وانما زاد عليه العام بتناوله شيئا آخر لم يتناوله الخاص
فكان الزائد علي ذلك في حكم خبر آخر وما تناوله العام
مما عارضه الخبر الخاص في حكم خبر آخر فوجب ان يعارض
ذلك لما تناوله الخاص ويقف العمل علي احدهما علي الدليل
قيل هذا لا يجوز لانه يؤدي الي ابطال احد الخبرين مع صحة
حمله علي وجه ممكن وليس كذلك حكم العمومين اذا تعارضا
لانه لا يمكن الجمع بينهما علي وجه فاما قولهم ان ما تناوله
العام في حكم الخبرين يتناول احدهما مثل ما يتناوله الخبر
الخاص والآخر يتناول ما زاد علي ذلك وانه ينبغي ان يحكم
بالتعارض فيهما فليس بصحيح لان العام اذا كان جملة واحدة

بدل الخاص

صح فيه من حرفه الي ان المراد به بعضه ما لا يصح فيه اذا كان
جزئي لانه اذا كان جزئي فمتي قيل ان المراد ما يتنا وله احدهما
ادي ذلك الي ابطال ما يتنا وله الخبر الاخر وذلك لا يصح
فاذا ثبت ذلك صح ما قلناه في بناء العام علي الخاص وفارق
حاله حال الجزئي اللذين بينا ولان ما يتناوله العام فان قيل
هلا حملتم احدهما علي انه ناسخ للاخر ويكون قد استعملتم
الخبر علي وجه الحقيقة ويكون ذلك اولي من بيان العموم علي الخاص
لان استعمال العام في الخاص يكون مجازا قيل انما يمكن حمل
ذلك فيه علي النسخ اذا علمنا تاريخهما وان احدهما متقدم والاخر
متاخر فيحمل ذلك علي النسخ فاما مع عدم التاريخ فلا يمكن حمل ذلك فيه
انتهي ما اردنا نقله من كلام الشيخ الاحتمالات في ذلك المقام
اربعة الاول ان يعلم كون العام والخاص مقترنين والثاني
ان يعلم كون العام متقدما علي الخاص والثالث ان يعلم
كون الخاص متقدما علي الخاص والرابع ان لا يعلم التقدم بدل العام
والتاخر والاقتران اما الاول فالتحقيق فيه حمل العام علي الخاص
وهو المعروف بين الاصوليين ووجهه ظ لا يحتاج الي البيان
واما الثاني فالاصوليون فيه مختلفون فذهب جماعة
من العامة ومن اصحابنا منهم صاحب المعالم الي ان ورود الخاص

ان كان بعد حضور وقت العمل بالعام نسخا له وان كان قبله
كان تخصيصا وذهب جماعة الي ان الخاص ناسخ للعام وان
لم يحضر وقت العمل وهو مذهب شيخ الطايفة وقد ذكرنا
انفا عبارته وانما ذهب رحمه الله في هذه الصورة الي النسخ
دون التخصيص لانه لم يجوز علي ما نقلنا عنه تاخير بيان
العام عن وقت الخطاب ولكن ليس له دليل قاطع علي هذا الذي ادعي
والتحقيق عندي التوقف والاحتياط لضعف دليل القائلين
بالتخصيص والقائلين بالنسخ واما الثالث وهو ان يتقدم
الخاص ففيه ايض خلاف فذهب الشيخ علي ما نقلنا عنه الي ان
العام ناسخ للخاص الا ان يدل دليل علي انه اريد به ما عدا
ما تقدمه من الخاص قال هذا الاخلال فيه بين اهل العلم وقال
صاحب المعالم والاقوي ان العام يبني عليه ايض وفاقا للمحقق
والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
ح وعزاه المحقق الي الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدي ورجح
ابي المكارم بن زهرة لنا اعتماد الدليلان تعارضا والعمل
بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور
وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل
بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام علي بعض جزئياته

وجعله مجازا فيما عداه وهو حسن عند ذينك المحققين
فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير
التاخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص
في الزمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص
في ازمان الخاص فضعيف لان مرجوحية النسخ بالنسبة
الى التخصيص بالمعنى المعروف بالامساغ لانكارها ومجرد
الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف
وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام
الا وقد خص كما مر وحجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل
اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول
لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد
وهذا المختصر لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك
انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا
ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون
مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان
تقدير الجزئيات وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص
بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة
باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ

لما بيناه

لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع
والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع
وعن الثاني انه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون
بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاتا ويتاخر
وصفا كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
عند نقله القول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير
البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عن ارادة
التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد يتقدم عليه
ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير
البيان والجواب عن هذا اولا انا لا نم عدم جواز تاخير البيان
وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض
السيدان هنا للاحتجاج على ما صارا اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ
فانهما اشترطا الاقتران في التخصيص انتهى كلام صاحب المعالم
والمحقق عندي في هذا المقام ايض التوقف لضعف دليلي
القائلين بالتخصيص وان كان دليل القائلين بالنسخ اقوى اما
ضعف دليل القائلين بالتخصيص فظ لانا لا نسلم الغاء الخاص
على تقدير العمل بالعام ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به
لان التحقيق ان النسخ قبل العمل جائز كالنسخ وجوب ذبح اسمعيل

والنسخ ليس بحذور بل الحذور ارتكاب التجوز بالتخصيص بدون
قرينة التجوز والحكم ترجيح التخصيص لا وجه له وما قيل في بيان
ارجحية التخصيص ما بر وقع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع
كلام ضعيف واه وساقط عن درجة الاعتبار في الشرعيات
وان سلمنا ارجحية التخصيص علي النسخ فلا نم جواز الحكم بالتخصيص
بمجرد الارجحية بدون دليل شرعي وبرهان قطعي بل مقتضي الكتاب
والسنة علي هذا التقدير ايض التوقف واما ضعف دليل القائلين
فقد ظهر من كلام صاحب المعالم واما القسم الرابع وهو ان
يجهل التاريخ فالتحقيق ايض التوقف كالعامين المتعارضين وما ذكر
الشيخ من الدليل علي وجوب حمل العام علي الخاص لئلا يلزم الغاء
الخاص ضعيف لانه مع احتمال النسخ لا يلزم الغاء الخاص فما ذكر
رحمه الله من الفرق بين العامين المتعارضين وبين العام والخاص
المتعارضين بحكم ظ لا يخفي علي المتامل وقال صاحب المعالم وعندنا انه
يعمل بالخاص ايض لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة
وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص
المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا
وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين
او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص علي العام

لتردده

لتردده بين ان يكون مخصصا وناسخا وان كان العام قطعيا
والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلي الاول
نعمل بالخاص ايض واما علي الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا
فقد يردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا
وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا
فكيف يقدم والحال هذه علي العام فجوابه ان احتمال النسخ
معلق علي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل
يقتضي عدمه الا ان يدل علي وجوده دليل والمشروط عدم
عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال
التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير
معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل فيلزم منه
نفي المشروط الذي هو تخصيص لانا نقول قد علم مما قد بيناه
رجحان التخصيص علي النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون
التخصيص ممتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو غير جايز وهذا نقتضي المصير اليه كتخصيص حيث لا يدل
علي خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه

مع التقدم ولا يصلح الا للنسخ
الا حيث يمتنع التخصيص كما اذا السورة
اخر الخاص عن وقت العمل ١٠١١
٥٢٠

ومن البين انه مع الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص
ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ماعداه من الصور
خالص من هذا الشوب نعم فلا وجه لجعل التوقف في تقديم الخاص
بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة
من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى
هو مقصود القائل الا ان سوق كلامه يا باه هذا انتهى
ما ذكر من المعارضة صحيحة وقوله في جوابها الا انا نقول قد علم
مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ الى آخره ضعيف لانه ليس
له دليل شرعي ولا برهان عقلي يفيد القطع على رجحان التخصيص
على النسخ بل ليس له عليه ايض ما يفيد الظن مع ان الظن لا يغني
من الحق شيئا وقد تقدم من كلامنا ما يدل على الضعف ما ذكره
في بيان رجحان التخصيص   في العامين اذا تعارضا وللشيخ
رحمه الله في عدة الاصول كلام شاف كاف في هذا المطلب فيجمل
تكتفي به وهذه عبارته فاما العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من
ان يكون طريق اثباتهما العلم او لا يكون كذلك فان كان طريق
اثباتهما العلم يصح وقوعهما من حكيم على وجه ولا يصح على آخر فما
يصح وقوعه منه فوجوه احدها ان يقترن بهما التاريخ وان احدهما

متقدم

متقدم والآخر متأخر فيحكم بان المتأخر ناسخ والمتقدم منسوخ
والثاني ان يمكن الجمع بينهما على وجه من التاويل والثالث ان يكونا
ورد امورا بالتخيير فهذه الوجوه التي يصح ان يقع العمومان المعلومان
عليه من الحكيم ومتى خلا ذلك بان يعدم التاريخ ولا يصح الجمع بينهما
لتضادهما او علم انه لم يرد التخيير فانه لا يجوز وقوعهما من حكيم
لانه يؤدي الى ان يدل الدليل على خلاف ما هو دليل عليه
وذلك لا يجوز على حال فاما اذا عارض كل واحد من العمومين
صاحبه من وجه ولا يعارضه من وجه نحو قوله تعا او ما ملكت ايمانكم
وقوله وان تجمعوا بين الاختين لان احدهما يقتضي تحليل الجمع
بين الاختين والآخر يقتضي حظره ويصح ان يكون المراد بآية
الجمع ما عدا المماليك ويحتمل ان يراد بآية المماليك ما عدا الاختين
فقد استويا في التعارض وفي صحة الاستعمال على وجه واحد فما هذه
حاله وجب الرجوع في العمل باحدهما الى دليل ولذلك روي
عن امير المؤمنين ع انه قال احلتهما آية وحرمتهما اخرى
وانا انهى عنهما نفسي وولدي فاخبر ان ظاهرهما يقتضي التعارض
وانه عمل باحدهما لعلمه بذلك وان العمل به هو الواجب
وروي عن عثمان انه وقف في ذلك وقال احلتهما آية
وحرمتهما اخرى وحكى انه رجح تحريمهما فاما اذا كان

لطريق اثباتهما الاحاد فانه يرجع في العمل باحدهما الي الترجيح
وقدمنا ما يرجح به احد الخبرين علي الآخر بما يرجع الي اسناده
او متنه فاغني عن الاعاده مثال ذلك روي عن النبي صلعم انه
قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ونهي عن الصلوة
في الاوقات المخصوصه انتهي كلامه   كلامه رحمه الله
كلام صحيح جيد غير ان في قوله ومتي خلا الي قوله لا يجوز
علي حال نظر لانه لا يبعد مع جهالة التاريخ صدور العامين
المتضادين من الحكيم ويكون احدهما ناسخا للآخر فيجب
التوقف والاحتياط   في الكلام في المطلق والمقيد اعلم
ان المطلق قد يطلق ويراد به اللفظ الدال علي الماهية من حيث
هي هي من غير تقييد بشيء من القيود وقد يطلق ويراد به ما هو
اعم من ذلك يجب يندرج فيه النكرة المقيد وهو اللفظ الدال
علي مدلول شايع في جنسه فبقيد الدال يخرج المهمل وبقيد
شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعمومات
واما المقيد الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع
بوجه نحو مطلق من وجه ومقيد من آخر والاصطلاح
الشايع في المطلق والمقيد هو الثاني من معنيهما ثم اعلم
ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او سببا والاول

مثل

مثل وآتوا الزكوة واعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف في انه
لا يحمل المطلق علي المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة
وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في
الظهار رقبة ولا يملكن رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد
المطلق مع اختلافهما حكما لان العلم ببراءة الذمة لا يحصل
الا باعتاق رقبة المؤمنة واما الثاني وهو ان يتفقا حكما
فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد اما مع
التماثل او مع الاختلاف وعلي التقادير الثلثة فالخطاب الوارد
اما ان يكون امرا او نهيا فالاقسام ستة   ان يتحد سببهما
في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق
رقبة مؤمنة قيل ان لم يدل دليل علي اتحاد الرقبة المعتقة
وجب عليه عتق رقبتين لان تكرار الامر يقتضي تكرار المامور به
وان دل دليل علي اتحاد الرقبة حمل المطلق علي المقيد اجماعا
لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا للامرين المطلق اعترض
بان حكم المطلق يمكن   فيما ادعيا دة من اقتضاء تكرار
الامر تكرار المامور به مطلقا نظر فتامل من خروجه
عن العهده بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد
يمنع من ذلك فتضاد حكماهما وح نقول ليس العدول

عن اقتضاء المطلق والعمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق
على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ
الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز وخلاف الاصل وحمل المطلق
على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا
للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال
على الافراد اصلا فضلا على التخيير   في هذا الجواب نظر بين
ولكن التحقيق حمل المطلق على المقيد لان العلم ببراءة الذمة
لا يحصل الا بالعمل بالمقيد   ان يتحد سببهما في النفي مثل لا نعتق
في الظهار مكاتبا ولا نعتق في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف
في العمل بمدلولها   الثالث ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله تعالى
في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون
لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطاء ومن
قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس
في ذلك فقال الشافعي تحمل المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه
كلامه هذا على الاطلاق وآخر على ما اذا كان هناك علة موجبة
للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي
التقييد في احد الصورتين الحكم على التقييد في الاخرى لكان
اما بالمطابقة والتضمن او الالتزام والتالي باقسامه بط

فكن

فكن المقدم اما الملازمة فظ وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة
والتضمن اما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني
وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم
لتقييده في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشارع
لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه كما قال اعتق في الظهار
اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن
الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القرآن المجيد
كله بكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون
الاخر تحقق الاختلاف في الكلمة الواحدة ولان الشهادة
مقيدة بالعدالة في الطلاق ومطلقة في باقي الصور فحمل
المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب ان اردتم بوحدة
القرآن عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم وليس بين الاطلاق
في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى تناقضا وان اردتم
اتحاده في كل شيء فهو بط فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا
وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد
الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق
على المقيد بل بالاجماع على اعتبار العدالة فيهما مطلقا وقد
عرف مما ذكر حكم الثلثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا

في النهي وتعدده فيما تماثلا في الامر والنهي   في المجمل والمبين

وفيه مسائل   الاجمال في اللغة الجمع وفي الاصطلاح هو

ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا او مركبا اما

الفعل فكما لو سها صلي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يعلم

على اي وجه سها او وقعا على الوجوب او الندب واما اللفظ المفرد

فكالمشترك لتردده بين الفاعل والمفعول الضمير فكقوله تعالى   واما اللفظ المركب

او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي

وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما

نحو ضرب زيد عمرا وافضربته وكقوله تعالى وآتوا حقه يوم

حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل وكالعام المخصص بالمجمل

مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين   محصنين

غير مسافحين فقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم وقوله

واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل

التلاوة   المجمل جائز في الحكم واقع في كتاب الله

كالآيات المتقدمة احتج المخالف بان القصد الافهام

والا لزم العبث فان ذكر مع البيان طال بغير فائدة والا لزم

تكليف المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى ان كان

المطلوب الافهام التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اشتمال

التطويل على فائدة حقيقية تعلمها الله تعالى ولا تهتدي عقولنا

الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهي الاستعداد للامتثال قبل

البيان فيحصل الثواب منه   التحليل والتحريم مضافان

الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لكم ازواجكم وقوله اليوم

أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وطعام الذين أُوتُوا الكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ بهيمة

الأَنْعَامِ وقوله حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ فذهب محققوا المعتزلة

والاشاعرة يعني اصحابنا ليست بمجملة خلافا لابي عبد الله البصري

وابي الحسن الكرخي والصحيح هو الاول لنا انه يسبق الى الفهم

في قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام حرمت عليكم ونظائره   منه

وتحريمه في حرمت عليكم الميتة والوطي في قوله حرمت عليكم امهاتكم

ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه

حقيقة فيه وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه

بالنظر الى العرف الطاري حقيقة احتج المخالف بان

الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها

لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار

ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما

ان يضمر جميع ما يمكن اضماره منها او بعضها والاول

باطل لان الاصل عدم الاضمار وما يقدر للضرورة

بقدر رفعتو رها فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها اولى
من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب
المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ
ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا كالاكل في المأكول
والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء
ولكن اذا انعدد المقصود في الفعل فيصير الكلام مجملا فيجب
التوقف والاحتياط نقل عن السيد المرتضى وجماعة
من العامة آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة واحتج موايد بما جمله باعتبار
بان اليد تقع على البعض بكماله وعلى المعاصبة قد يقع عليه اليد مم ص
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واجاب صاحب
المعالم بان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد
وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف
على ضميمة القرينة وذلك آية كونه مجازا فيه نظر لان كون لفظ
اليد مجازا فيما عدا الجملة غير مسلم ولا دليل عليه
قد عد جماعة من المجمل نحو قوله ص لا صلوة الا بطهور لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن يبيت الصيام من الليل لا نكاح
الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان شرعيا
فعل المنفي كما في الامثلة المذكورة او لغويا وحكمه واحد

فقه

فلا اجمال وان كان لغويا وله اكثر من حكم واحد فهو مجمل وذهب
اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال مطلقا وهو مختار صاحب
المعالم من اصحابنا واستدل عليه بانه ان ثبت حقيقة شرعية
في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام
صحيحا ونفي المسمى حينئذ ممكن باعتبار جواب الشرط او الجزء
وقد اخبر الشارع به فيتعين المراد فلا اجمال وان لم تثبت له
حقيقة شرعية كما هو الظ فان ثبت له حقيقة عرفية وهو
ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع
ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا الابين كان متعينا ايض ولا اجمال
ولو فرض انتفاؤه وايض فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون
الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل
فكان اقرب المجازين الى الحقيقة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال
في هذا الدليل نظر لانه قد علم ان نفي الحقيقة في كلام الشارع
قد يكون لنفي الصحة وقد يكون لنفي الكمال وكون نفي الصحة
اقرب الى نفي الحقيقة من نفي الكمال لا يخرج الكلام من الاجمال
لانه لا يرتفع به الاحتمال فالتحقيق في هذا المقام التوقف
والاحتياط الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم
منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما

ولزم الاجمال واجاب صاحب المعالم بان اختلاف العرف والفهم
ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظ في الصحة او في الكمال
فكل صاحب مذهب يحمله علي ما هو الظ فيه لا انه متردد بينهما
فكونه علي السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرناه من اقربيته
الي نفي الذات   ضعف هذا الجواب قد ظهر مما ذكرناه آنفا
واحتج المفصل بان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه
او جزئه فيجري النفي فيه علي ظاهره ولا يكون هنالك اجمال
وكذا مع ايجاد حكم الفعل اللغوي فانه يجب صرف النفي
اليه وهو ظ واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء
فليس احدهما اولي من الآخر فيحصل الاجمال   انتفاء الفعل الشرعي
وان امكن بفوات الجزء والشرط ولا يحكم عليه لاحتمال ان يكون   لكن م
المراد انتفاء الفضيلة من نفي الفعل وارادة نفي الفضيلة من نفي   واردة فضيلة
الفعل في كلام النبي واهل البيت ع اكثر من ارادة نفي الصحة
كما لا يخفي علي المتتبع فالواجب ح التوقف والاحتياط واما مع
تعدد حكم الفعل اللغوي فالحكم ايض التوقف والاحتياط
11   اكثر الاصوليين علي انه لا اجمال في قوله ع
رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين ولابي عبد الله
البصري حيث زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرفوعين

عن الامة

عن الامة وكلام الرسول ص صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم معه
الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام بط لمخالفة الاضمار الاصل
فيقتصر منه علي ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع
واقع علي ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم جميع المتلفات   الاضمار
وقضاء العبادات وذلك البعض الموجب اضماره اما ان
يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ علي بعض معين
واما ان يكون غير معين وهو عين الاجمال والجواب لا نم
1 عدم دلالة اللفظ علي بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة
فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الي ذهنه فهم رفع المواخذة
عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا والنسيان في الشيء
اللغاني المسئلة السابعة ذهب بعض الناس الي تحقق الاجماع   الملاني
في العدد المنكر مثل قوله اعط دراهم او اعتق عبيدا لانه
لا تركما يصدق علي الثلثة يصدق علي ما زاد من المراتب وهو
خطاء لان اللفظ دال علي الثلثة قطعا وهو موضوع للعدد
المشترك بين جميع المراتب فيعمل المخاطب كما هو المراد قطعا
وترك ما ليس بقطعي من المراتب فلا اجمال فصل المبين
يقتض المجمل فهو المتضح الدلالة لا بنفسه كقوله تعالي والله بكل شيء
عليم او بواسطة الغير ويسمي ذلك الغير معينا والمبين وقد يكون

رسولا. صح

قولا كالو قال المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين
في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا كصلوة فانه
بيان بقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجة فانه بيان لقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة
من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم فصل اعلم ان المعروف من مذهب الاصوليين
من اهل العدل انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم
مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل المرتضى رضي الله عنه
فقال الذين نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه
الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر
محتمل لجاز ايض تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع
الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وذهب
بعض الى جواز تاخير بيان ما ليس له ظ كالمجمل واما ما له ظ وقد
استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه
التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام
مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وهو مختار
العلامة رحمه الله وجوز بعض تاخير بيان النسخ دون غيره

والاول

والاول هو الصحيح لان الاصل هو الجواز وما استدل به على المنع
وفي غاية الضعف واستدل عليه ايض بقوله تعالى فاذا قراناه
فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ولفظ ثم موضوعة للتراخي ومعنى
قراناه انزلناه وهو صريح في تاخير البيان عن وقت الخطاب
الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة ولم يعينها لهم
الا بعد سوالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء
انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي
الحرث مسلمة لا شية فيها ولانهم سالوا تعيينها لقوله تعالى قالوا ادع
لنا ربك يبين لنا ما هي ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك
لخروجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واستدل لو ايض بوجهين
آخرين فتركهما لظهور ضعفهما واحتج المعتزلة على امتناع تاخير
البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام وهو غير متحقق
في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم
الافهام فان المكلف يفهم انه مكلف باحد الامرين او الامور
فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل
المامور به وتحقق بيانه واستدل بعض من لم يجوز تاخير
بيان ما له ظاهر بان ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم

الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا وفيه نظر لان مع احتمال
تاخير البيان عن وقت الخطاب لا يلزم الاغراء ثم اعلم ان
الاصوليون القائلين بعدم جواز تاخير البيان عن وقت
الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق فجوز وتاخير التبيين عن وقت
الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز فالوجه في ذلك ان تاخيره عن وقت
الحاجة يجري مجرى تكليف ما لا يطاق لانه يتعذر عليه فعل
ما كلف وذلك يمنع من صحة الاداء لان الاداء لا يصح الا بعد ان
تعرف المكلف ما كلف او يتمكن من معرفته او معرفة ما يجب عليه
من سببه ويصح اداؤه معه واما تاخير التبيين عن وقت الحاجة
فجائز لان المكلف يجوز ان يخطي فلا تبيين ولا يوجب ذلك
قبح الخطاب لانه لم يؤت في ذلك من قبل المكلف وانما اتي
من قبل نفسه وذلك لا يقبح التكليف انتهى اقول على مذهب
الشيخ والسيد المرتضى في زمن عند الامام ع لا يجب عليه التبيين
اذا كنا سببا لاستتاره لانه لا يلزم من عدم تبيينه تكليف ما لا
يطاق فان المكلف هو سبب للحرمان واما على تقدير عدم
كونها سببا لاستتار الامام فعلى ما صرح به سيدنا المرتضى
وشيخ الطايفة انه ح يجب على الامام الغائب ان يظهر للمكلف
عند الحاجة ويبين له والتحقيق عندي على ما حققناه سابقا

ن

ان احكام الله تع على نوعين احكام اختيارية واقعية واحكام
اضطرارية اما الاختيارية فهي احكام واقعية كلف الله بها
العباد في حال الاختيار وهي حال حضور النبي او الامام ع
مع امكان التعلم منهما وعدم التقية واما الاضطرارية فهي احكام
كلف بها العباد حال الاضطرار وهي حال غيبتهما فان العباد
في هذه الحال مكلفون بالعمل بمدلول الآيات وبما في ايديهم
من الاخبار بشروطها والتوقف والاحتياط عند الاشتباه فلا يجب
ح على الامام ان يظهر بما قلناه ان تاخير بيان الاحكام الواقعية
في مثل زماننا يجوز فعلى هذا يرتفع الوثوق والاعتماد عن الاجماعات
الكثيرة التي تدعيها الشيخ رحمه الله في كتبه فانه رحمه الله
حيث ظن ان الناس كلهم مكلفون بالاحكام الواقعية فحيث
راى قولا ولم ير له مخالفا حكم بكونه مجمعا عليه مستدلا
بانه لو كان مخالفا لقول الامام ع لكان واجبا عليه ان يظهر
ويبين الحق وسنذكر انشاء الله بفضل كلام الشيخ وبيان
بطلانه اصل في الاجماع اعلم ان لفظة الاجماع في اللغة
يطلق على معنيين العزم والاتفاق وفي اصطلاح علماء
هو اتفاق من تعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على حكم
من الاحكام ولم يتغير واوجوز المعصوم فهم واختلفوا

ويتبين الحكم الواقعي وان لم يكن بسبب الاستتار فلهم

في امكانه وامكان العلم به وحجيته فزعم قوم انه محال واحال آخرون
العلم به مع تجويزه وقوعه ونفي جماعة حجيته معترفين بامكان وقوعه
والعلم به وهذا المذهب منسوب الي جماعة منهم النظام وجعفر بن
حرب وجعفر بن بشر وهو مذهب الامامية قاطبة وحكم
بحجيته اكثر العامة فذهب داود بن كثير من اصحاب الظاهر
الي ان اجماع الصحابة هو الحجة دون غيرهم من اهل الاعصار
وذهب مالك ومن تابعه الي ان اجماع اهل المدينة حجة
دون غيرهم وذهب الباقون الي ان الاجماع حجة في كل
عصر واستدل القائلون بحجيته بمثل قول رسول الله صلعم لا يجتمع
امتي علي خطاء ولم يكن الله ليجمع امتي علي خطاء وكونوا مع
الجماعة ويد الله علي الجماعة والجواب ان الاجماع عند من يقول
بحجيته من الادلة القاطعة اليقينية فلا يجوز الاستدلال
عليها باخبار الاحاد المفيدة للظن وان سلمنا جواز الاستدلال لال
بالظني علي القطعي فلا نسلم دلالة هذه الاخبار علي حجية اجماع
اهل كل عصر لان لفظة امتي شاملة لجميع الامة مختصة باهل
عصر دون عصر وكذا الحديث الثاني غير دال علي مقصودهم
وهو عدم اجتماع الامة علي الخطاء لان مدلول الخبر
هو ان لا يجمع الامة علي الخطاء وبين المعنيين بون بعيد

واستدل

واستدل الشافعي علي حجية الاجماع بقوله تعالي ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدي ويتبع غير سبيل المؤمنين وقيل وجه الدلالة
ان الله تعالي توعد علي اتباع غير سبيل مؤمنين كما توعد علي مشاقة
الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الي حرام في الوعيد واذا
حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم
فيجب اتباعهم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه ذكرها العضدي
في شرح المختصر والتفتازاني في شرحه من غير تعرض لجوابها لظهور
ورودها وهي هذه انا لا نسلم ان سبيل المؤمنين للعموم وان سلمنا
فلا نسلم ان اتباع غير سبيل المؤمنين محظور مطلقا بل بشرط الاقتران
بمشاقة الرسول ولو سلم فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين
وسبيلهم الكفر ولو سلم فالمؤمنين عام لكل مؤمن ولو خص
في كل عصر فهو عام في العالم والجاهل ولو خص باهل الحل والعقد
فلفظ السبيل مفرد لا عموم له ولو سلم فيحتمل وجوها من التخصيص
لجواز ان تريد سبيلهم في متابعة الرسول في مناصرته او في الاقتداء به
فيما صاروا مؤمنين وهو الايمان به واذا قام الاحتمال كان
غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه
لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا
للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا انتهي اقول ويمكن

الجواب عن الآية بوجه آخر بان المراد بالسبيل الدليل لمشاركته
الطريق في الايصال فالتجوز فيها اولى من الاتفاق على الحكم
او لامناسبة بينه وبين الطريق ونقل عن السيد المرتضى انها
تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف
ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم واستدلوا ايضا بقوله تعالى
اتبع سبيل من اناب الي وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وذكروا في وجه الدلالة
في الآية الاولى ان الله اوجب اتباع سبيل من اناب وهم
المؤمنون والكلام في هذه الآية كالكلام في الآية الاولى وترد
عليها اكثر ما ترد عليها وما يختص بهذه الآية ان الانابة
حقيقتها في اللغة هي الرجوع وانما يستعمل في التائب من حيث رجع
من المعصية فحملها على جميع المؤمنين يجوز وذكروا في وجه
الدلالة في الآية الثانية ان الوسط العدل لان الوسط
من كل شيء المعتدل منه فلو اتفق امة على خطاء لم تكن عدلاً
والجواب عنها من وجوه الاول انه لا يجوز ان يكون المراد
بالامة كل واحد من الامة لانه معلوم البطلان فان اكثر الامة
غير متصف بالعدالة فالمراد بها اما مجموع الامة من حيث المجموع
فليس

فليس حجة اجماع اهل عصر واحد حجة واما المراد بها البعض فحملها
على بعض لا يجوز الا بمخصص ومرجح والراجح حملها على الائمة
من آل محمد صلى الله عليه وآله لما ثبت عصمتهم بآية التطهير وبحديث اني تارك
فيكم الحديث والثاني ان اتصاف الامة بالعدالة لا يقتضي
العصمة بحيث يستحيل اتفاقها على الباطل والثالث ان العدل
هو المتحرز عن الكباير فاتصاف الامة بالعدالة لا يقتضي الا عدم
اتفاق الامة على الكباير وذكروا في وجه الدلالة في الآية الاخيرة
ان اتصاف الامة بالخيرية والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
يقتضي ان لا يتفق الامة على الخطاء والجواب عنه على نحو الجواب
عن الآية السابقة فليتدبر وتمسك العضدي في حجية الاجماع
بوجهين عقليين الوجه الاول انهم اجمعوا على القطع بتخطئة
المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد
الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد
تواطي او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود
نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف له
حقا وهو يقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب ثم اورد على نفسه
نقضا باتفاق الفلاسفة على قدم العالم واتفاق اليهود على ان لا
نبي بعد موسى واتفاق النصارى على قتل عيسى ثم اجاب بان اجماع

الفلاسفة عن نظر عقلي ويعارض السند واشتباه الصحيح بالفاسد
فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين
لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى
عن الاتباع لاحاد الاوائل بعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله
بخلاف ما ذكرناه   ما ذكره ضعيف والنقض وارد عليه
والمعتزلة عنه اما بيان ضعفه فانا لا نم امتناع التواطؤ
بل الحق جوازه فان العقل لا يستبعد ان يكون هذه القاعدة
مما وضعه المنافقون الذين ارادوا في العقبة قتل النبي صلى
وحالوا بينه وبين ان يكتب للناس وصية يرتفع بها عنهم الضلال
ونسبوه الى الهجر والهذيان وقالوا حسبنا كتاب الله ثم شبهوا على الناس
بالشبهات كاية من يشاقق الله وامثالها فتبعهم في القاعدة ضعفاء
الصحابة وسفهاؤهم وسكت عنهم العلماء واولوا الآراء طمعا او
خوفا وانقيادا وقد وقع ذكر المنافقين واخبار منعهم النبي
عن الوصية وارادتهم قتل النبي في العقبة واحراق بيت فاطمة
واكراههم عليا على بيعة ابي بكر وتخلفهم عن جيش اسامة
مع النبي صلى لعن المتخلف في صحاح العامة ومسانيدهم وقد
اوردناها في كتاب الاربعين ومن تلك الاخبار ما في صحيح البخاري
باسناده عن حذيفة بن اليمان قال ان المنافقين اليوم شر
منهم على عهد النبي صلى كانوا يومئذ يسرون واليوم يجهرون
وفيه ايضا باسناده عن حذيفة قال انما كان النفاق على عهد النبي
صلى فاما هو اليوم هو الكفر بعد الايمان وفي الجزء الخامس من
صحيح مسلم عن قيس قال قلت لعمار ارايتم صنيعكم هذا الذي صنعتم
في امر علي ارايا رايتموه او شيء عهده اليكم رسول الله صلى فقال
ما عهد الينا رسول الله صلى شيئا لم يعهده الى الناس كافة
ولكن حذيفة اخبرني عن النبي صلى في اصحابي اثنا عشر فيهم
ثمانية تكفيهم الدبيلة واربعة لم احفظ ما قال شعبة فيهم
وفي صحيح مسلم ايضا في حديث آخر منهم ثمانية لا يدخلون الجنة
حتى يلج الجمل في سم الخياط ويحتمل ان يكون هذه القاعدة وضعت
في زمن بني امية الضالة المضلة الذين جعلوا سب امير المؤمنين
الذي يطلق الكتاب والسنة بفضله سنة بين الناس واخلوا
عاريته وفايدة هذه القاعدة للمخالفين لاهل البيت عم
واضحة لانهم بهذه القاعدة اخرجوا الخلافة من ايدي
الائمة الطاهرين وعملوا بخلاف محكمات الكتاب متمسكين
باجماع مخالفة للاجماع وان سلمنا امتناع التواطؤ فلا نم امتناع
كون مستند احاد الاوائل منهم الاجتهادات الظنية فان جماعة
من الصحابة باعتراف اهل السنة كانوا يتمسكون في الشرعيات

بالاجتهادات الطيبه حتي اجتهد وابن عم اهل السنه في منع
النبي صلعم عن الوصيه وفي التخلف عن جيش اسامه واحراق
بيت فاطمه واكراه علي عم واصحابه علي البيعة ونفي ابي ذر من
المدينه وضرب عمار وايواء الحكم ومروان الطريدين لايخفي
ان اجتهادات الخلفاء الثلث واتباعهم علي خلاف الكتاب والسنة
كثيرة ذكرناها في كتاب الاربعين وقالوا ايضا ان معويه اجتهد
في محاربته امير المؤمنين وصحابه سيد المرسلين وكان مثابا
ماجورا بمحاربتهم وقتالهم مع انه قد تواتر عن النبي صلعم انه
قال في غدير خم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
مَنْ والاهُ وعادِ مَنْ عاداهُ وانصر من نصره واخذل من خذله
وانه قال يا علي حربك حربي وسلمك سلمي والروايات الدالة
علي خلافة علي ووصيته وامامته ووجوب اتباعه في طرق
العامه كثيرة قد اوردناها في كتاب الاربعين فعلي ما بيناه
لا يبعد ان يكون مسند الاجماع اجتهاداتهم الطيبه فبطل
بما ذكرناه جوابه عن النقض باتفاق فلا سفه علي قدم
العالم لا اذا جاز اتفاق فلاسفه علي خطاء جاز خطاء
اهل السنة العاملين باجتهادات الطيبه وان سلمنا انهم
لم يعلموا بالاجتهادات الطيبه فلا تم ظهور التميز بين القاطع

وغيره

وغيره بل الحق ان مع غلبة الهوي قد يشتبه القاطع بغيره والمحكم
بالمتشابه عن النبي صلعم حبك للشيء يعمي ويصم فيمكن ان يشتبه
الامر علي جماعة ثم يشتهر بحيث يحسب من تاخر عنهم انه مجمع عليه
ويلزم العضدي في هذا المقام احد امرين اما الاقرار ببطلان
دليله او الاقرار بان عايشه وطلحه والزبير ومعويه وكل
من حارب عليا عم وقتل عثمن وهم اكثر المهاجرين والانصار
كانوا مستحقين للعن والبراءة لان الاجماع باعتقاده انعقد
علي امامتهما وعلي قوله النص القاطع علي حجية الاجماع في زمن الصحابه
كان واضحا متميزا غير مشتبه فعلي قوله محاربو علي عم خالفوا النص
الجلي الواضح ولا ريب في ان مخالف النص مستحق للعن والبراءة
واما بيان ضعف جوابه عن النص باتفاق اليهود والنصاري
ان ما ذكره من الاجماع اليهود علي الاتباع لاحاد الاوايل يمكن
اجراؤه في اجماع اهل السنة بان يقال ان احاد اوايلهم اخطاؤ
ثم تبعهم المتاخرون لحسن ظنهم بالاوايل بل جريان هذا الاحتمال
في اجماع اهل السنة بان يقال اظهر من وجوه احدها ان ابتاع
الهوي في امة نبينا صلعم اعظم لانهم افترقوا ثلثة وسبعين فرقه
زايدا علي افتراق امة موسي وعيسي وثانيها ان اتفاق اليهود
علي نقل خبر وهو من المجوس وكذا اخبار النصاري علي

وهو القتل والصلب بخلاف المجمعين من اهل السنة علي تخطئة
مخالف الاجماع فانهم لم يتفقوا علي امر محسوس ولم يجمعوا علي نقل
خبر بل اتفقوا علي حكم غير محسوس ولاريب ان الاتفاق علي غير
محسوس اولي بالخطاء من الاتفاق علي المحسوس وبالجملة ان اليهود
والنصاري كلهم متفقون ولاخلاف فيهم بخلاف امة نبينا
فانهم مختلفون في تخطئة مخالف الاجماع لان الشيعة الامامية
مع كثرتهم لم يزالوا مخالفين لاهل السنة لان الاجماع عندهم
ليس دليلا منفردا بل الدليل عندهم بعد كتاب الله قول
المعصومين عم بل اهل السنة ايض كلهم لم يقولوا بتخطئة
مخالف الاجماع لان النظام من علمائهم خالفهم واحمد الذي
احد ائمتهم نقل عنه الصعدي انه قال من ادعي الاجماع فهو
كاذب وتاويل العضدي كلام احمد بان مراده بهذا القول
استبعاد وجود الاجماع لا انكاره ظ البطلان فاجاب العضدي
عن مخالفة الشيعه والنظام والخوارج بانهم قليلون من اهل
الاهواء نشاؤا بعد اتفاق وضعف كلامه واضح لانه ان سلمنا
ان منكر الاجماع قليلون فلا يضر القلة لان الله تع مدح
القلة وذم الكثرة واثبات كونهم من اهل الاهواء بمخالفة
اهل السنة موقوف علي اثبات حجية الاجماع وبعد لم يثبت

ودعوي

ودعوي انهم نشاؤا بعد اتفاق مكابرة محض
مما تمسك به العضدي علي حجية الاجماع وهذه عبارته انهم
اجمعوا علي انه يقدم علي القاطع واجمعوا علي ان غير القا طع
لايقدم علي القاطع بل القاطع هو المقدم علي غيره فلو
كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين محال انتهي
هذا الاستدلال ايض باطل لانه لانسلم تحقق الاجماع علي
تقديم الاجماع علي القاطع لانا قد بينا في الجواب عن الوجه
الاول ان الامة في حجية الاجماع مختلفون فيحتمل ان يكون
هذا القول من مخترعات المنافقين من الصحابة او من مخترعات
بني امية الضالة المضلة قد ابتدعوه لاجل تاويل النصوص
القاطعة الدالة علي خلاف مذهبهم وطريقتهم من الكتاب
والسنة المتواترة ولايخفي ان تحقق الاجماع علي تقديم
قطعية علي خلاف النصوص القاطعة غير ممكن لانه يستلزم
الاعتقاد بالنقيضين وهو مح فقوله اجمعوا علي انه يقدم
علي القاطع بط لاوجه له وكيف يمكن دعوي الاجماع
علي تقديم الاجماع علي كل قاطع مع انه اشتهر بين المتكلمين
ان الدليل النقلي اذا عارض الدليل العقلي يعمل بالعقلي
دون النقلي ولاريب في ان الاجماع دليل نقلي واذا عرفت

بالمرواه عليك فاعلم انا لو سلمنا ثبوت الاجماع في نفسه فالعلم به مح
لان العاده قاضية بانه لا يتفق ان يثبت عن كل واحد من علماء الشرق
والغرب انه حكم في المسألة الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصف
من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكا
مهم اذ لا شك في جواز خفاء بعضهم عمدا او لا يلزمه الموافقة والمخالفه
او العطاعد لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في مطمورة او خموله
فلا يعرف له اثر او كذبه في قوله رايي في هذه المسألة كذا والعبرة
بالراي دون اللفظ وان صدق فيما قال لا لكنه لا يمكن السماع
منهم في آن واحد بل في زمان متطاول وربما يتغير اجتهاد بعض
فترجع عن ذلك الراي قبل قول الآخر به فلا يجتمعون على قول
في عصر وان سلمنا امكان العلم بالاجماع فنقله الى من يحتج به ممتنع
لان الاحاد لا يفيد اذ لا يجب العمل به في الاجماع فتعين التواتر
لا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن المحال
عادة ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا و
منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة الى بعد طبقة
الى ان يتصل بنا وبالجملة ان التواتر لا يمكن تحققه في الاجماع
لان من شرطه ان يكون المخبر عنه محسوسا والاجماع امر غير
محسوس لانه عبارة عن اتفاق اراء جميع المجتهدين فيمتنع

التواتر

التواتر فيه ح واجاب العضدي في شرح المختصر عن الدليلين بما
هذه عبارته الجواب عن شبهة المقامين واحد وهو انه تشكيك
في مصادمة الضروره فانه يعلم قطعا انه لو اتر من الصحابه والتابعين
الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته
عنهم ونقله الينا فانتقض الدليلان هذا الجواب ظ البطلان
وما ادعي من التواتر مكابرة محض وقول من غير دليل بل الدليل
على خلافه وهو العلم بانتفاء شرايط التواتر على ما بين في الدليل
وادعاء الضروره فيما قام البرهان على خلافه سفسطه انتهى ما اردنا
ذكره من بيان الاجماع على مذهب العامه وبيان ابطال شبههم
واما الاجماع على مذهب الاصوليين من الاماميه فهو اتفاق جميع العلماء
الذين لا يخالفون الاماميه في الاصول من التوحيد والعدل
والامامه وغيرها مما ثبت عندنا بالادلة الصحيحه ولا يكون
نسبهم معلوما فوجود المخالف في الاصول ومن عرفنا نسبه في المفتين
كعدمه لان المخالف في الاصول لا يمكن ان يكون اماما وكذا من
عرفنا نسبه وعلمنا انه غير الامام والاجماع بهذا المعنى حجة عندهم
ان علم ان الامام فيهم وان لم يعلم وجود الامام فيهم فليس بحجة
وللاصحاب في معرفة وجود الامام في المتفقين طرق الاول
طريق الشيخ في العده وهذه عبارته فيها فان قيل فما قولكم

اذا اختلفت الامامية في مسئلة كيف تعلمون ان قول الامام داخل
في جملة اقوال بعضها دون بعض قلنا اذا اختلفت الامامية في مسئلة
نظرنا في تلك المسئلة فان كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب
او سنة مقطوع بها تدل على صحة بعض اقوال المختلفين قطعنا
على ان قول المعصوم موافق لذلك القول ومطابق له وان لم يكن
على احد الاقوال دليل يوجب العلم نظرنا في احوال المختلفين فكل
من عرفناه بعينه ونسبه فانه يقول والباقون قائلون بالقول
الآخر لم يعتبر قول من عرفناه لانا نعلم انه ليس فيهم الامام المعصوم
الذي قوله حجة فان كان في الفريقين اقوام لا يعرف اعيانهم وانسابهم
وهم مع ذلك مختلفون كانت المسئلة من باب ما يكون فيها مخيرين
باي القولين شئنا اخذنا الوصول اليه فلما لم يمكن دل على انه من باب
التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك
ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم ح
د وجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسئلة او يعلم بعض
ثقاته الذين يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك
الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن
كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره
او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق فان قيل يجوز

ان يختلف

ان يختلف الامامية على قولين يكون احدهما قول الامام والباقون
كلهم على خلافه ومتى اجرى ذلك كان في ذلك تعيين الامام وتمييزه
وذلك لا يقولونه وان امتنعتم من ذلك قيل لكم وما المانع من ذلك
قيل الذي نقوله في ذلك انه لا يمتنع ما فرض من السؤال على وجه
ويمتنع على وجه والجائز من ذلك هو ان يجتمع كل من عدا الامام
على قول اذا لم يعرفهم كلهم باسمائهم ويجوز ان يكون الامام فيهم
ومن خلفهم ويجوز ايضا مع ذلك ان يكون المنفرد الذي قال
بالقول الآخر وهو لا يؤدي الى العلم بتعيين الامام وتمييزه والذي
لا يجوز ان يكون الجماعة الذي خالفوا الواحد معروفين
باسمائهم وانسابهم لانه متى كان كذلك علم بدا ان الامام هو الآخر
وذلك بنا في عينه فان قيل فاذا اتفق القسمين ما اخبرتموه من القسمين
كيف يكون قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك وكان على القول الذي
انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب
عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من دليل لا الدلالة
الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن
على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور او
اظهار ما يبين الحق في تلك المسئلة على ما قدمنا في القول فيه
والا لم يحسن التكليف ولا ينقض هذا ما قدمناه من اختلاف

الطائفة في قولين وان لا يكون لاحد القولين ترجيح على الآخر
ولا دليل على ان المعصوم مع احدهما بان قلنا يكون مخيرين
في العمل باي القولين شئنا لان هذه المسئلة مفروضة اذا كان
الحق فيما عند الامام دون غيره من الاقوال ويكون من الامور
المضيقة وانما يجوز ما قدمناه اولا اذا كان من باب ما يجوز
التخيير فيه ولا بينا في بين المسئلتين. وذكر المرتضى علي بن الحسين
الموسوي قدس الله روحه اخيرا انه يجوز ان يكون الحق فيما
عند الامام والاقوال الاخر يكون كلها باطلة ولا يجب عليه
الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع
به ويتصرفه وبما معه من الاحكام نكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه
ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق
الذي عنده وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج
باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار
الذي بيناه فمتى جوزنا انفراده عم بالقول ولا يجب ظهوره منع
ذلك من الاحتجاج بالاجماع ثم قال الشيخ رحمه الله بعد كلام
واعلم ان الطائفة اذا اختلفت على قولين وجوزنا كون
المعصوم داخلا في كل واحد من الفريقين فان ذلك لا يكون
اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافى الفريقان

ولم يكن

ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم
داخل معهم فيه سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او
اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا المذهب ليس بقوي عندي لانهم
اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لا محالة
لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض
كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا دخول قول الامام في جملة القولين
كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ان نطرح
ايضا قول الامام ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بما في العقل
وذلك باطل بالاتفاق ومنهم من يقول نحن مخيرون في الاخذ
باي القولين شئنا ويجري ذلك مجرى خبرين تعارضا ولا يكون
لاحدهما مزية على الآخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما وهذا الذي
يقوى في نفسي ثم قال القول اذا ظهر بين الطائفة ولم يعرف له
مخالف اهل يدل ذلك على انه اجماع منهم على صحته ام لا فالذي
نقوله ان القول اذا ظهر بين الطائفة ولم يعرف له مخالف يحتاج
ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من يجوزه معصوما
بخلافه لا ينبغي ان يقطع على صحته وان لم يجوز ان يكون قول
المعصوم بخلافه قطعنا على صحة ذلك القول فان قيل واي
طريق لنا الى ان نعلم ان قول المعصوم يوافقه او يخالفه قلنا

قد نعلم ذلك بان يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على صحة ذلك
فيعلم به ان القول موافق لقول المعصوم لمطابقته للدليل الموجب
للعلم واذا كان هناك دليل يدل على خلاف ذلك القول علمنا ان
المعصوم قوله يخالفه واذا خالفه وجب القطع على بطلان ذلك
القول فان فقدنا الطريقين معا ولم يجد ما يدل على صحة ذلك
القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه
موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له
لوجب ان يظهره والا كان يصح التكليف الذي ذلك القول لطف
فيه وقد علمنا خلاف ذلك ومن قال من اصحابنا على ما حكينا عنهم
فيما تقدم انه لا يجب على المعصوم اظهار ما عليه من حيث
ان سبب غيبته هو المسبب لفوت ما يتعلق بمصلحته فيكون تداركه
فيه قبل نفسه كما ان ما يفوته من الانتفاع بتصرف الامام وامره
ونهيه قد اتى فيه من قبل نفسه ينبغي ان يقول يجب ان نتوقف
في ذلك القول ويجوز كونه موافقا لقول الامام ومخالفا له
ونرجع في العمل الى ما يقتضيه العقل حتى يقوم دليل يدل على
وجوب انتقاله عنه وقد قلنا ان هذه الطريقة غير مرضية
عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلا
لجواز ان يكون قول الامام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه

اظهار

اظهار ما عنده وقد علمنا خلاف ذلك انتهى كلامه قول الشيخ
في طريق العلم بالاجماع المشروط بدخول الامام المعصوم في المجمعين
ضعيف وما اورد عليه السيد المرتضى من انه لا يجب على الامام
الظهور واظهار الحق اذا كنا سببا لاستتارة الامام وارد عليه
وما ذكر في الجواب من انه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج بالاجماع
اذا لم يعلم دخول المعصوم فيه والتحقيق عندي انه لا يجب
على المعصوم الظهور واظهار الحق وان لم نكن سببا لاستتارته
لانا قد بينا سابقا ان احكام الله على نوعين اختيارية واضطرارية
اما الاختيارية فالمكلفون بها المعاصرون للنبي ص والائمة ع
لقدرتهم على الاستفتاء والاستعلام واما الاضطرارية فنحن المكلفون
بها فيعمل بما دل عليه الآيات والروايات الثقات وما لم يدل عليه
اية ولا رواية فيتوقف فيه ويعمل بالاحتياط ولا يجب على الامام
الظهور واظهار الحق ولا يخفى ان جماعة من متكلمي الشيعة كالسيد
المرتضى والشيخ واتباعهما حيث لم يعرفوا بين تكاليفنا وتكاليف
معاصري الائمة عليهم السلام القادرين على اخذ المسائل منهم ع
وظنوا انا مكلفون بجميع الاحكام الواقعية المحفوظة عند
المعصوم ع حكموا بان عند الجهل بالحكم يجب على المعصوم ع
ان لم نكن سببا لاستتارة الظهور وتبيين الحكم فاما على ما اخترناه

فلا يجب عليه الظهور والاظهار بل الحكم ح علي ما ذكرناه التوقف

والاحتياط واما اهل السنة وجماعة من متاخري اصحابنا فذهبوا حتياط صح

ايضا الي انا مكلفون بالاحكام الوقعية ولكن ما لم يكن عليه دليل

علي كالوافيه بالاجتهاد وتحصيل الظن والحق في هذا المقام ما

اخترناه كما لا يخفي علي اللبيب المنصف وللسيد المرتضى قدس الله روحه

طريق آخر في العلم بدخول الامام المعصوم ع في المجمعين وهذه

عبارته في بعض رسائله وكيف يجوز ان يكون للامام مذهب بدل رسائله

او مذاهب يخالف الامامية لا يكون معروفا مشهورا بين الامامية

وهو يعلم ان الرجوع في ان جماعة هذه الطائفة حجة لان قوله

في جملة اقوالها فاذا اجمعوا علي قول هو مخالف فيه هل له منه بد

عن اظهار خلافه واعلانه حتى تزول الاعتداد بان اجماع الامامية

علي خلافه ولهذا قلنا في مواضع من كتبنا ان ما اختلف قول الامامية

فيه من الاحكام لا يجوز ان يحتج فيه باجماع الطائفة لانها مختلفة

الي آخر كلامه والسيد الفاضل ابن زهرة الحلبي رحمه الله له طريق

آخر في العلم بدخول قول الامام المعصوم الغائب في اقوال

المجمعين وهذه عبارته في كتاب الغنية وعندنا ان الدلالة

علي صحة الاجماع وكونه حجة في كل عصر ان العقل قد دل علي ان

الامام المعصوم لطف في التكليف العقلي وانه لا بد منه زمان

ومخالفنا

ومخالفنا يستدل علي صحة الاجماع بطريق سمعية لا يدل شي منها علي

ذلك فان قيل كيف يمكنكم القطع علي ان قول الامام الغائب في جملة

اقوال الامامية مع عدم تميزه ومعرفته ومع استتاره وغيبته

قلنا قد بينا فيما مضى ان امام الزمان ع عندنا موجود العين

فينا وبين اظهرنا نلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه ولا نميزه

من غيره ومعنى قولنا انه غائب انه مجهول العين غير متميز الشخص

ولا نريد بذكر الغيبة انه بحيث لا يرى شخصه ولا تسمع كلامه

وما منزلته عندنا في حال الغيبة الا منزلة كل من لا نعرفه بعينه من اجماع

المسلمين علي مذهب الواحد ونقطع عليه واكثرهم لا نعرفهم ونلقاه

ولا نشاهده فما المنكر من معرفة اجماع الامامية والامام من جملتهم

علي مذهب بعينه وهل الامام من جملة الامامية الا منزلة من لا يعرفه

من جملة المسلمين فان قيل اذا كان المرجع بكون الاجماع حجة عندكم

الي قول المعصوم فليس للاجماع تاثير في ذلك وكان قولكم الاجماع

حجة لغوا لا فائدة فيه قيل نحن لا نبتدا بالقول ان الاجماع حجة

بل اذا سئلنا فقيل لنا ما قولكم في اجماع المسلمين قلنا هو حق وحجة

من حيث كان قول المعصوم داخلا في اجماعهم وهذا كما لو قيل

في جماعة فيما بينهم هل قول هذه الجماعة حق وحجة فانه لا بد في الجواب

لنا ولكل مسئول عن ذلك من القول بانه حجة وان كان تاثير لقول

بنسبة من جملة الامامية نعرف صح

من عن النبي في ذلك على ان قول الامام ع اذا جاز يلتبس و يشتبه
اما الغيبة او غيرها لم تكن بد من الرجوع الى اجماع الامامية او
او علما تماليعلم دخول قول الامام فيه ومن القول بانه حجة لاشتماله
على قول المعصوم وهذا كما يقوله المخلصون من مخالفينا ان الاجماع
الذي حجة المؤمنين دون غيرهم الآن قول المؤمنين لما لم يكن
متميزا اعتبر اجماع الامة ليدخل ذلك فيه قول السيد المرتضى
قدس الله سره وهذا السيد الفاضل رحمه الله في طريق العلم بدخول
قول الامام الغائب المعصوم في اقوال المجمعين ضعيف اما قول
المرتضى فلانه يرد عليه ما اوردنا على الشيخ ره واما قول ابن زهرة
فلانه يمكن ان يكون الامام ع في الجزيرة من جزاير البحر لايلاقي
ولايعاشر الناس ويكون له قول يخالف بعض الاقوال المشهورة
ويكون له مانع من الظهور واظهار الحق وعلى ما اخترناه وبيناه من
كوننا مكلفين في زمن الغيبة بالاحكام الاضطرارية لايلزم مفسدة
من عدم ظهوره واظهار قوله والتحقيق انه لاسبيل لنا الى العلم بدخول
قول الامام الغائب ع في اقوال المجمعين ولكن لنا طريق الى العلم
بدخول قول سائر الائمة الذين لم يكونوا غائبين في بعض الاجماعات
كاجماع الشيعة بجواز المتعة ووقوع الرجوع فانا نعلم قطعا بان
قول الائمة الطاهرين داخل في امثال هذه الاجماعات لانه محال

عادة ان يشتهر جواز المتعة ووقوع الرجعة وامثالهما بين الشيعة
هذا الاشتهار التام مع مخالفة قولهم لقول ائمتهم الذين كانوا
مرجعهم في الاصول والفروع وما كانوا يقتدون الا بهم ولاياخذون
الا منهم ولايحدثون الا عنهم ولايعتمدون الا عليهم ولايرغبون
الا اليهم ولايثقون الا بهم مع طول مصاحبتهم لهم وكثرة استفادتهم
منهم واما الاشتهار ان لم يكن تاما بل كان بحيث يجوز العقل ان يكون
الحكم المشهور قد نشاء من خطاء بعض مشايخ الطائفة وغفلتها
فتبعه الاتباع فصار مشهورا فلا يحكم بكونه مجمعا عليه كما اشتهر
بعض فتاوى شيخ الطائفة ابي جعفر الطوسي قدس الله سره مع
ظهور كونه خطا كما ذكر تحقيقات قال الشهيد رحمه الله
في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف
فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع عدم اليقين للجزم بعدم دخول
الامام ح ومع عدم علم اليقين لايعلم ان الباقي موافقون ولايكفي
عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لاعدم علم الخلاف وهل
هو حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام
على الافتاء بغير علم ولايلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل ثم قال
ولافرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض وقد كان
الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه رحمه الله

عند اعواض النصوص بحسن الظن به وان فتواه كروايته اقول
ما استدل به علي ما ادعاه ليس دليلا شرعيا لان اجماع الاصحاب
علي العمل بما يوجد في كتب الرواة من الفتاوي ليس بثابت وعمل بعض
الاصحاب ليس بحجة وعدالتهم تمنع من الاقتحام علي الافتاء بغير علم
ولكن لا تمنع من الخطاء ثم قال الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان
اراد في الاجماع فممنوع وان اراد في الحجة فقريب لمثل ما قلناه ولقوة الظن
في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او
بلفظ واحد او بالفاظ متغايرة او الفتاوي ولو تعارضا فالترجيح
للفتوي اذا علم اطلاعهم علي الرواية وكذا لو عارض الشهرة المستندة
الي حديث ضعيف حديث قوي فالظاهر ترجيح الشهرة لان نسبة القول
الي الامام قد تعلم وان ضعف طريقه اقول ضعف دليله الاول على
الشهرة قد ظهر من كلامنا واما دليله الثاني وهو قوة الظن فباطل لانه ليس
دليل دال علي العمل بالظن والشهرة المستندة الي الخبر الضعيف لا تجوز
العمل بها الا ان يكون موافقا للاحتياط واستدل صاحب المعالم علي بطلان
الدليل الثاني بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة
قبل زمن الشيخ رحمه الله كما نبه عليه والدي رحمه الله في كتابه
الذي الفه في دراية الحديث مبينا الوجه وهو ان اكثر الفقهاء
الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوي تقليدا له

لكثرة

لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا
احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
ولم يعلموا ان مرجعها الي الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال
الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع علي هذا الذي تبينته وتحققته
من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي
والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد رحمه الله
في كتابه المسمي بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام
بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق
للامامية مفت علي التحقيق بل كلهم حاك عن الشيخ انتهي اقول
ان سلمنا صحة قول الحمصي فيلزم ايضا صاحب المعالم واضرابه
من العاملين بالظنون العمل بفتوي الشيخ الجليل واتباعه عند اعواز
النصوص لان الظن يحصل من فتواهم وان لم يكن قويا واما علي
ما اخترناه من عدم جواز العمل بالظنون فلا يلزمنا العمل بفتواهم
الا ان يكون موافقا للاحتياط قال في الذكري يثبت الاجماع بخبر الواحد
ما لم يعلم خلافه لانه امارة قوية كروايته اقول الحق
ان الاجماع لا يثبت بخبر الواحد وما ذكره من انه امارة قوية
ضعيف لانه ليس دليل يدل علي العمل بكل امارة قوية بل الآيات
والروايات المتواترة دالة علي عدم جواز العمل بالظن واجراء

حكم الرواية فيه قياس مع الفارق لان المخبر عنه في الرواية
محسوس وفي خبر الاجماع نظري ان طريق العلم بدخول الامام في
المجمعين ليس الا النظر وتواتره ايضا مع لان من شروط التواتر
ان يكون المخبر عنه محسوسا والاجماع غير محسوس **فصل** في القياس
وهو لغة التقدير وفي اصطلاح الاصوليين هو تعدية الحكم
المتحد من الاصل الي الفرع بعلة متحدة فيهما وعرفه الشيخ ابو جعفر
قدس الله سره في العدة بانه اثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس
وقيل هو الحكم الثابت علي معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر
لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع
الآخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة
واختلف الناس في حجيته اطبق اصحابنا علي عدم جواز العمل بالمستنبطة
شرعا بل هو من ضروريات مذهبنا ومما يدل علي حرمة العمل
بالقياس من كتاب الله الآيات الكثيرة الدالة علي حرمة العمل
بالظن والروايات المتوافرة المتواترة الدالة علي حرمة العمل بالظن
والراي والقياس ومنع آخرون منه عقلا وقال ابو الحسين
ان العقل دل علي التعبد به ودليل الشرع عليه ظني واما المنصوصة
فاصحابنا فيه مختلفون فالمرتضى رحمه الله منع من العمل به
وكذا الشيخ في كتاب العدة ونقل عن المحقق قدس الله سره

انه قال اذا نص الشرع علي العلة وكان هناك شاهد حال يدل
علي سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية
الحكم وكان ذلك برهانا **اقول** ما اختاره المحقق رحمه الله حسن
ولكن شاهد حال يمكن اعتباره شرعا نادر بل معدوم وعلي تقدير
وجوده ليس المنصوص العلة قياسا احتج السيد المرتضى قدس الله
روحه علي المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الي الفعل او
عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة
ويكون في احدهما داعية الي فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه
وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الي غيره في حال
دون حال وعلي وجه دون وجه وقدر منه دون قدر
وهذا باب في الدواعي معروف ثم قال بعد كلام واذا صحت
هذه الجملة لم يكن في النص علي العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى
النص علي العلة مجرى النص علي الحكم في قصره علي موضعه وليس لاحد
ان يقول اذا لم يوجب النص علي العلة التخطي كان عبثا وذلك انه
يفيدنا ما لم يكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين
مصلحة هذا كلامه والشيخ رحمه الله ذهب الي ما ذهب اليه
السيد وعبارته في عدة الاصول مثل عبارته ولا ريب ان كلامهما
صريح في ان منصوص العلة ليس بحجة مطلقا سواء قال الشارع

حرمت الخمر لكونها مسكرا وقال علة حرمت الخمر الاسكار والعجب
من العلامة رحمه الله انه زعم ان النزاع في منصوص العلة لفظي
قال والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع
انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل لان
يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون
في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم فالمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار
المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون
على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث
في هذا الا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها
فان ذلك متفق عليه انتهى   كانه رحمه الله لم ير كلام السيد والشيخ
فلذا زعم ان البحث لفظي وفي المسئلة قول آخر ذكر الشيخ رحمه الله
في العدة وهذه عبارته وفي الناس من فصل بين داعي الفعل
وداعي الترك فقال اذا كان النص على علة الفعل لم يجب القياس
الا بدليل مستانف وان كان وارد العلة الترك وجب التخطي
من غير دليل مستانف وفصل بين الامرين بان ما له يترك احد
نا الفعل له يترك غيره اذا شاركه فيه لانه لا يجوز ان ترك
السكر لحلاوته وياكل شيا حلوا ولا يجب هذا في الفعل لانه

قد يفعل

قد يفعل لامر يثبت في غيره وان لم يكن فاعلا له   والتحقيق عندي
ان منصوص العلة مطلقا لا يحكم فيه بتعدي الحكم كغيره ولكن الا
حتياط ترك كل ما يوجد فيه علة الترك ثم اعلم ان العاملين بالقيا س
س استدلوا على مدعاهم بشبهتين ضعيفين ينبغي ان ناتي بهما وان
نجيب عنهما الاولى قوله تعه فاعتبروا يا اولي الابصار قالوا
امر من لفظ الاعتبار الاتعاظ لا المقا امر الله تعه بالاعتبار وهو
المقايسة والجواب ان المتبادر من لفظ الاعتبار الاتعاظ لا
المقايسة كما لا يخفى على من له ادنى روية   ما رواه عن معاذ
لما انفذه النبي صم الى اليمن وقال ثم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله صم قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فقال الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله والجواب ان هذا الحديث منقطع الاسناد
ومع هذا معارض بما يبطله لانه روي ان معاذا لما قال النبي صم
فان لم تجد في الكتاب ولا في السنة قال اكتب اليك وتكتب الي فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وروي ايضا من طرقهم انه صم
قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة على امتي قوم
يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وغير ذلك
من الاحاديث وقد نقلنا في كتاب الاربعين عدة احاديث في
هذا المعنى من طرقهم ونقل ايضا الشيخ رحمه الله في عدة الاصول عنهم

عدة احاديث تذنيب اعلم ان الاصوليين اتفقوا على تعديته
الحكم في مثل تحريم التافيف ثم اختلفوا في انه من باب القياس ام لا
فذهب جماعة منهم الى انه من باب القياس وجماعة اخرى الى انه
ليس بقياس وهو الحق لان تعريف القياس لا يصدق عليه ثم اختلف
المنكرون لكونه قياسا في وجه التعديه فقال جماعة انه لا دلالة
مفهومه وفحواه عليه ويسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة
لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم
المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا لحكم المذكور في ا
كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول
فحوى الخطاب ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضعه
اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو منقول عن المحقق ره
من علمائنا وعلى هذا القول المنع من التافيف بالمطابقه وعلى الازيد
يدل على المنع عن مطلق الاذى بالمطابقه وهذا القول ضعيف غاية
الضعف والحق ان قوله ولا تقل لهما اف دلالته على المنع عن التافيف
بالمطابقه وعلى الازيد من التافيف بالالتزام لان العقل حاكم بان
من كره ادنى الاذى يكره الازيد منه وهذا مراد من قال ان وجه
التعديه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسماه مفهوم الموافقة
في الاستصحاب وهو بقاء حكم الشيء على ما كان

وهو على

وهو على نوعين احدهما اعتباره اجماعي لا خلاف فيه بل من ضروريات
الدين وهو ان يكون دليل الحكم مقتضيا له مطلقا لمسئلة من تيقن
الطهاره وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا العكس ومن تيقن
طهارة ثوبه بنى على ذلك حتى يعلم خلافهما ومن غاب غيبته منقطعة
حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث و
غيرها من المسائل والثاني ان يثبت حكم في شيء في وقت بدليل لا
تقتضي ثبوته مطلقا كالمتيمم مثلا اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء
في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيما قبل الرؤية واما
بعد الرؤية فاختلف الاصوليون في انه هل يبني على فعلهما
استصحابا للحال الاول ام يستانفهما بالوضوء فقال جماعة ومنهم
السيد المرتضى رحمه الله ببطلان هذا النوع من الاستصحاب وهو
الحق لنا ان الحالة الثانية عارية من الدليل فلا يجوز اثبات
مثل الحكم الذي في الاولى وفيها من غير دليل واستدل لمن قال
باعتبار هذا النوع من الاستصحاب بوجوه الاول ان الاول
فانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح ان يكون
رافعا فان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم
لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما
مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني

ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان
الذاتي الي الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جايز الثبوت
كما كان اولا فلا ينعدم الا بمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد
طرفيه الي الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون
بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهدين والعمل بالراجح واجب الثالث
ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل
والشك في الحدث فانه يعمل علي يقينه وكذلك العكس ومن يتيقن
طهارة ثوبه في حال بني علي بقاء ذلك حتي يعلم خلافهما ومن شهد
بشهادة بني علي بقائها حتي يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء النكاح ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما
ذاك الا الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون علي
وجوب ابقاء الحكم مع عدم دلالة الشرعية علي ما تقتضيه البراءة
الاصلية ولا معني للاستصحاب الا هذا الجواب عن الوجه
الاول ان قوله العارض هو وجدان لا يصلح ان يكون رافعا
للحكم لان الدليل وهو الاجماع قايم علي بقاء الحكم الي وقت وجدان
الماء انتفي دليل الحكم فانما الصلوة ح تقصد القربة غير ممكن لانها
تحتمل ان لا يكون طاعة بل تكون بدعة فاحتمال عدم زوال الحكم
لا يعارض احتمال زوال الحكم والجواب عن الثاني ان عدم دليل

الحكم عند وجدان الماء مقتضي لعدم الحكم ولا دليل علي رجحان البقاء
وعلي تقدير الرجحان لا دليل علي العمل به ومثل هذا الاجتهاد باطل
لما بيناه سابقا والجواب عن الثالث بان اجراء حكم ما لا خلاف
فيه في محل الخلاف قياس لا يجوز العمل به وبهذا يندفع الرابع ايض
في النسخ قال صاحب المعالم لا ريب في جواز النسخ ووقوعه
وما يحكي فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا
علي اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل اولم يفعل
ووافقهم علي ذلك جمع من العامة وحكي المحقق رحمه الله عن المفيد
القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل
الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضي تعلق النهي
بنفس ما تعلق به الامر وهو مح لان الامر يدل علي كونه حسنا
والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو
ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير
ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا
احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعا يمحوا الله ما يشاء او
يثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعا امر ابراهيم ع
بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي
ان النبي ص امر بخمسين صلوة ثم راجع الي خمس وذلك نسخ قبل
وقت الفعل الرابع ان المصلحة يتعلق بنفس الامر والنهي

فجاز الاقتصار عليه من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول
ان المحو والاثبات متعلقان علي المشية ولا نم انه يشاء مثل هذا
وعن الثاني ان ابراهيم ع لم يؤمر بذبح الذي هو فري الاوداج
بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعا قد صدقت الرؤيا وقد
سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان
فيها طعنا علي الانبياء بالاقدام علي المراجعة في الاوامر المطلقة
وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا
كانا كذلك ولا قبيحا علي انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر
مرادا فلا يكون مامورا به وينتفي النسخ ح انتهى اقول التحقيق
ان النسخ قبل وقت الفعل جائز ولنا علي الجواز وجهان احدهما
ان العقل يجوز ان يامر الله عز وجل عبده بفعل ليتشبه بالعزم
وتوطين النفس فبعد حصول العزم وتوطين واستحقاق الثواب
ينسخه ويخفف عن عبده ليشكره علي نعمته ومزيد نعمته والثاني
ان النسخ قبل الفعل واقع كنسخ وجوب الذبح ونسخ الخمسين صلوة
بالخمس والوقوع دليل الجواز وما استدل به صاحب المعالم علي
امتناعه ضعيف لان تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر ليس بمحال
فان اجتماعهما في محل واحد لا يستلزم كونه حسنا قبيحا لان الذي
يحكم به العقل هو عدم جواز كون متعلق الامر قبيحا لان الامر
بالقبيح بالضرورة وليس يحكم بان متعلق النهي لا يجوز ان يكون

غير قبيح بل يجوز العقل تعلق النهي بفعل غير قبيح للامتحان فيمكن اجتماع
الامر والنهي في امر غير قبيح ولا يلزم كون الفعل الواحد حسنا
قبيحا وقوله في الجواب عن الثاني من ادلة المجوزين ان ابراهيم
لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كلام غير موجه
بل كان ع مامورا بفري الاوداج لا بالمقدمات وليس قوله تعالى
قد صدقت الرؤيا يدل علي مدعاه بل يدل علي مدعانا فانه ع حيث
صدق الرؤيا وطن نفسه علي فري الاوداج فنسخه الله واثاب
ابرهيم بالتصديق وطين النفس بفري الاوداج قوله ولو كان
ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا كلام
غير صحيح لان ما فعله لم يكن نفس المامور به ولا جزؤه
بل كان مقدمة المامور به وقوله في الجواب عن الثالث
المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا علي الانبياء ضعيف
سخيف لان صحة الخبر مما لا ريب فيه ولا طعن فيه علي الانبياء
لان موسي ع كان ماذونا في الشفاعة ونبينا ص كان ماذونا
في قبول شفاعته والرجوع الي الرب لطلب التخفيف وقوله في
الجواب عن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما مردود
غير مسلم والحق انه يحسن الامر بالشيء ويكون المراد بالامر
ان يعزم المامور ويوطن نفسه علي الامتثال فيثاب ويوجر

ولا يكون الفعل مرادا ولا يلزم من هذا ان لا يكون الفعل
مامورا به لان المامور به هو ما تعلق به الامر والمفروض ان
الامر تعلق بالفعل ولكن لم يكن مرادا فلا ينتفي النسخ بعدم كون
الفعل مرادا لان معنى النسخ في الشرع هو الاعلام بزوال الحكم الثابت
الشرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم
الاول ثابتا ولا ريب في ان النسخ بهذا المعنى على تقدير كون
الفعل مامورا به وان لم يكن مرادا غير منتف مسئلة يجوز نسخ
كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ونسخ الكتاب
بالسنة المتواترة وهي به ولا ريب فيه ولا خلاف عندنا ولا نسخ
الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد لان خبر الواحد مظنون
وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون واما الاجماع
ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف وبني الخلاف في الاجماع هل يمكن
استقراره قبل انقطاع الوحي اولا والبحث في هذه المسئلة قليل
الجدوى فترك الاشتغال بها احرى فصل في حقيقة الخبر و
اقسامه وهو كلام يحتمل الصدق والكذب اعلم ان كلام الشيخ ره
في هذا البحث في كتاب العدة كلام كثير المنافع فينبغي ان ناتي به
ههنا وهذه عبارته حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا
وقوع العلم بالاخبار وعندها وخصوا العلم بالادراكات

دون

دون غيرها وهذا مذهب ظ البطلان لا معنى للتشاغل
بابطاله والاكثار في رده لان المشكك فيما يحصل من العلم
عند الاخبار كالمشكك فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب
الادراكات واصحاب العنود ومدخل الشبهات في هذا كمدخل الشبهات
في ذلك لان نفوسنا تسكن الي وجود البلدان التي لم نشاهدها
مثل الصين والهند وغير ذلك مما لم نشاهد والي وجود الملوك
وغيرهم والي هجرة النبي ص والي وقوع المغازي وحصول الوقايع
الحادثة في الايام الماضية كما تسكن الي العلم بالمشاهدات فمن ادعى
فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان يمكن ان يدعي ذلك في المشاهدات
وهذا القدر كاف في ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان
فاما كيفية حصول هذا العلم فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب
ابو القسم البلخي ومن تبعه الي ان الاخبار المتواترة التي يحصل عندها
العلم لكل عاقل كلها يكتسبه والي ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله
رحمه الله وذهب ابو علي وابو هاشم والبصريون واكثر الفقهاء
واصحاب الاشعري الي ان العلم بهذه الاخبار يحصل ضرورة
من فعل الله تعم لا صنع للعباد فيها وذهب سيدنا المرتضى ادام الله
علوه الي تقسيم ذلك فقال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك
وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون

ضرورة من فعل الله ويجوز ان تكون مكتسبة من فعل العباد ولما
ماعدا اخبار البلدان وماذكرناه مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير
من احكام الشريعة والنص الحاصل علي الائمة فيقطع علي انه مستند
عليه وهذا المذهب عندي اوضح من المذهبين جميعا وانما قلنا
بهذا المذهب لانه لا دليل هنا يقطع به علي صحة احد المذهبين
دون الاخر فالادلة فيهما كالمتكافئة واذا كان كذلك وجب التوقف
وتجويز كل واحد من المذهبين ونحن نعترض ما استدل به كل
فريق من الفريقين ونبين فساد ذلك ولانه ايضا لايمتنع ان يكون
العالم بهذه الاخبار قد تقدم له علي جملة العلم بصفة الجماعة
التي لايجوز ان يتفق منها الكذب ولايجوز علي مثلها ايضا التواطو
لان علم ذلك مستند علي العادة فجائز ان يكون قد عرف ذلك
وتقرر في نفسه فلما اخبره عن البلدان واخبار الملوك والوقايع
من هو علي تلك الصفة فعل لنفسه اعتقاد الصدق لهذه الاخبار
وكان ذلك الاعتقاد علما للجملة المتقدمة فيكون كسبيا لاضروريا
ثم قال بعد كلام وكما ان ماذكرناه ممن يمكن ايضا ان يكون
الله تعالى اجرى العادة بان يفعل العلم فينا عند سماع الاخبار
عن البلدان وما شاكلها علي ماذهب اليه آخر وليس في العقل
دليل علي احد القولين فلا يخل الشك في ذلك بشيء من شرايط

التكليف

التكليف فيجب ان يجوز كلا الامرين انتهى عند مااختبرناه
الشيخ رحمه الله في هذا المقام هو الصحيح ثم اعلم انه يعتبر في التواتر
امورا الاول ان يبلغ المخبرون في الاخبار في الكثرة
الي لايجوز العقل في العادة وقوع الكذب منهم اتفاقا والثاني ان يعلم
انهم لم يجمعهم علي الكذب جامع كالتواطوء وماجري مجراه والثالث
ان يعلم ان اللبس والشبهة فيما اخبروا عنه زايلان وان كان بين
السامع والمخبر عنه وسايط نعتبر هذه الشروط التي ذكرناها يكون
في جميع الطبقات وانما اعتبر الشرط الاول لان مع فقده لا نامن ان
كذبهم علي سبيل الاتفاق واعتبر الشرط الثاني لان مع فقده لايحصل
العلم لتجويزنا ان يكون التوطوءا وماجري مجراه هو الجامع لهم
علي الكذب واعتبر الشرط الثالث لان من المعلوم ان الشبهة
قد تدعو الي الكذب ويجتمع الجماعات عليه كما دخل الشبهة في
اليهود والنصارى مع كثرتهم ونقلوا ان المسيح صلب لما التبس
عليهم فظنوا ان الشخص الذي شاهدوه مصلوبا هو المسيح و سبب
الالتباس ان المصلوب قد يتغير صورته وكذا بعده عن
النظر سبب اشتباهه بغيره واعتبر السيد المرتضى رحمه الله في التواتر
شرطا اخر وهو عدم سبق السامع بشبهة او تقليد الي اعتقاد
نفي موجب الخبر ونقل عنه قد سره انه قال بعد
ذكر هذا الشرط وانما احتجنا الي هذا الشرط لئلا يقال اي فرق بين

احتجنا

خبر البلد والاخبار الوارده بمعجزات النبي صم سوي القرآن
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصي وما اشبه ذلك
واي فرق ايض بين خبر البلد وخبر النص الجلي علي امير المؤمنين ع
الذي تنفرد الامامية بنقله واخبر ثم ان يكون العلم بذلك كله
ضروريا كما اخبر به في اخبار البلدان ثم اعلم ان الخبر اذا خلا
من الشروط المذكوره فهو ليس بمتواتر بل هو يسمي بخبر الواحد
صحه
وهو لا يفيد العلم بالاجماع الا ان يكون محفوفا بالقرائن الوا
فان الاصوليين فيه قد اختلفوا فقال قوم انه يفيد العلم وقال
آخرون انه لا يفيد العلم وهو مختار الشيخ في العده وعلم الهدي
في الذريعة والحق هو قو الاول واستدل القائلون به
بان ملكا اذا اخبر بموت ولد له مشرف علي الموت وانضم اليه
القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات علي حال منكر
غير معتاده من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر
مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد
ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك واستدل
الشيخ والمرتضي رحمهما الله علي ما اختارا بان الخبر المذكور
محفوف بالقرائن ولا يفيد العلم لاحتمال كون ولد الملك
مسكوتا والجواب ان عدم افادة هذه الخبر العلم لا يستلزم
عدم افادة كل خبر محفوف بالقرائن العلم والحق ان هذا الخبر

لا يفيد

لا يفيد العلم لفقدان شرط حصول العلم وهو كون الخبر
عن محسوس والموت غير محسوس والذي هنا محسوس سقوط
حركاته وزوال ادراكاته وكونه علي صورة الموتي ولا شك
ان خبر المذكور يفيد العلم بهذا المحسوس ثم اعلم انه قد تكثر
الاخبار في الوقايع وتختلف ولكن يشتمل كل واحد علي معني مشترك
فيحصل العلم بالقدر المشترك ويسمي المتواتر من جهة المعني
كسخاوة حاتم فانا قد علمت من اخبار كثيرة مختلفة دالة
علي سخاوته ومن الاخبار ما يعلم كونه كذبا بالضرورة كخبر من يخبرنا
بان بحضرتنا فيلا فانه يعلم بطلان خبره بالاضطرار لانه لو كان
بحضرتنا فيل لرايناه ومنها ما يعلم كونه كذبا بالاكتساب وهو
كل خبر يعلم ان مخبره علي خلاف ما اثبتناه بدليل عقلي او بالكتاب
او بالسنة المتواتره او بالاجماع وقد يعلم كذب الخبر من
طريق العادة كان يخبر المخبر بحادثة عظيمة في يوم الجمعة
في الجامع او رؤية هلال الشوال والسماء مصحية ولم ينقل
غيره علم كونه كذبا فان العادة قد جرت ببعض كتمان مثلهما
وكخبر تكون الحاجة الي نقله ماسة فاذا لم ينقل نقل نظيره علم
انه كذب كخبر من اخبر بان العرب عارضة القرآن بمثله
فانقطع بكونه كذبا لانا نعلم قطعا بان العرب لو عارضت القران

بود صودة

لوجب نقله كنقل نظيره وحيث لم ينقل نقل نظيره علمنا كونه
كذبا وكذلك نقول انه لا يجوز ان يكون للنبي ص شرايع آخر
لم ينقل الينا لانها لو كانت لنقلت نقل نظيرها المساواتها لها
في الحاجة اليها وقرب العهد بها هذا اذا فرضنا ان الموانع
والصوارف عن نقله كلها مرتفعة فاما اذا جوزنا ان يمنع
من نقل بعض الاخبار مانع من خوف وما يجري مجراه لم يجب
القطع علي كذب ذلك الخبر لان هذا الذي ذكرناه حكم
اكثر الفقهاء المروية لامير المؤمنين ع والنص عليه والعلة
ذلك
يحل فيه ما قلناه من اعتراض موانع من خوف او تقية وغير
فاما ما يعم به البلوي او ما وقع في الاصل شايعا ذايعا يجب نقله
علي وجه يوجب العلم ما لم يعرض فيه مانع يمنع من نقله
زايعا
فمتي لم يعرض هناك ما يمنع من نقله وكان في الاصل شايعا
علم انه باطل والخبر اذا كان ظاهره والخبر التشبيه او امر اعلم
بالدليل بطلانه ولا يمكن تاويله علي وجه يطابق الحق غير متعسف
ولا بعيد من الاستعمال وجب القطع علي كذبه فان امكن
تاويله علي وجه قريب او علي ضرب من المجاز جرت العادة
باستعماله لم يقطع علي كذبه فاما ما تكلفه محمد بن شجاع
التعسف
البلخي من تاويل الاخبار الوارده عن الخبر التشبيه من

والخروج

والخروج عن حد الاستعمال لا يحتاج اليه وليس لاحد ان يقول
ان في تجويز الكذب علي هذه الاخبار او في بعضها طعنا علي الصحابة
لان ذلك يوجب تعمدهم الكذب وذلك انه لا يمتنع ان يكون وقع
الغلط وانما يمتنع اجماعهم علي الخطاء دون ان يكون ذلك ممتنعا
من آحادهم والصحابة فانهم كانوا يسمعون الحديث من النبي ص ولا يكتبونه
فيسهون عنه او عن بعضه فيقع الغلط في نقله وايضا انهم كانوا
يحضرونه ع وقد ابتدا بحديث فيلحقه بعضهم فينقلونه بانفراده
فيتغير لذلك ولذلك كان ع اذا احس برجل داخل ابتداء الحديث
ولهذا انكرت عايشة علي من روي عن النبي ص انه قال الشوم في ثلثة
الفرس والمراءة والدار وذكرت انه ع كان حاكيا لذلك فلم يسمع
الراوي اول كلامه وكذلك خطائت من روي عنه ع انه قال
التاجر فاجر وان ولد الزنا شر الثلثة وذكرت ان كلامه خرجت
علي تاجر قد دلس وولد زنا قد سب لامه وعلي هذا الوجه انكرت
علم
وابن عباس جميعا ما رواه ابن عمر ان الميت ليعذب ببكاء اهله
وغير ذلك وقالا ذهل وانما قال ع ان الميت ليعذب وان اهله
يبكون عليه وقد كان منهم من ينقل الحديث بالمعني دون اللفظ
اكثرها
فيقع الغلط فيه من هذا الوجه وهذه الوجوه التي ذكرناها او
ينفي الطعن عن ناقل الخبر وان كان كذبا علي انه لا يبعد نسبة وضع

الحديث الي جماعة من الصحابة كانوقطعا بان جماعة منهم كانوا
منافقين فاما من تاخر عن زمان الصحابة والتابعين فلا يمتنع ان
يكون فيهم من يدخل في الاحاديث الكذب عمدا ويكون غرضه الافساد
في الدين كما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجا انه لما صلب وقتل
قال اما انكم ان قتلتموني لقد ادخلت في احاديثكم اربعة الاف حديث
كذب وبه وهذا واحد من الزنادقة والملحدين فكيف الصورة
في الباقين والقسم الثالث من الاخبار ما لم يعلم كونه صدقا او كذبا
وهو علي ضربين احدهما ما يجب العمل به شرعا كالشهادات والاخبار
الواردة في فروع الدين ولكن الاصوليين اختلفوا في الاخير
فحكي عن النظام انه كانوا يقول انه يوجب العلم الضروري
اذا قارنه سبب وكان يجوز في الطائفة الكثيرة ان لا يحصل
العلم بخبرها وحكي عن قوم من اهل الظاهر انه يوجب العلم
وربما سموا ذلك علما ظاهرا وذهب الباقون من المتكلمين و
الفقهاء الي انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز
العمل به ومنهم من قال يجب العمل به واختلف من قال لا يجوز العمل
به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلا وقال آخرون انه لا يجوز
العمل به لان العباده لم ترد به وان كان جايزا في العقل ورودها
به وربما قالوا وقد ورد السمع بالمنع من العمل به واختلف من قال

يجب

يجب العمل به فمنهم من قال يجب العمل به عقلا وحكي هذا المذهب
عن ابن ابي شريح وغيره وقال آخرون انما يجب العمل به شرعا والعقل
لا يدل عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا ثم
اختلفوا فمنهم من قال يجب العمل به ولم يراع في ذلك عددا ومنهم
من راعي في ذلك العدد وهو ان يكون رواته اكثر من واحد
وهذا المذهب هو المحكي عن ابي علي الجبائي والحق الذي اذهب
اليه هو ان خبر الواحد لا يوجب العلم ولا يحكم العقل بوجوب
العمل به ولا امتناعه ولكن ثبت شرعا العمل به وما ذكر الشيخ
في العده في بيان شرعية العمل بخبر الواحد كلام نافع كثير الفايدة
فينبغي ان ناتي بعبارته ثم ناتي بما هو التحقيق قال رحمه الله فاما ما اخترته
من المذهب وهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا
القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صم او عن واحد
من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته وكان سديدا في نقله
ولم يكن هناك قرينة تدل علي صحة ما تضمنه الخبر لانه ان كان
هناك قرينة تدل علي صحة ما تضمنه الخبر كان الاعتبار بالقرآن وكان
ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي
يدل علي ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة علي العمل
بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونها في اصولهم لا ينكرون

ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه
سالوه ومن اين قلت هذا فاذا احالهم علي كتاب معروف او اصل
مشهود وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك
وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلعم ومن بعده
من الائمة ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عم الذي انتشر العلم
عنه وكثرت الروايه من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار
كان جايزا لما اجمعوا علي ذلك ولا انكروه لان اجماعهم فيه معصوم
لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان
العمل بالقياس محظورا في شريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا
شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل او استعمله علي وجه المحاجة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله
حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا
بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك مجري لوجب ايضا
فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون الاجماع علي
الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى
العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس
فان جاز ادعاء الاخر فقيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع
انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد

ويختصون

ويختصون بطريقه فاما ما يكون روايه منهم وطريقه اصحابهم فقد
بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس
ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجري مجري
العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم
لا تزال يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم
عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول
لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما راينا احدا منهم تكلم في جواز
ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املا فيه مسئلة فكيف تدعون
انتم خلاف ذلك قيل له الذين اشرت اليهم من المنكرين لاخبار
الاحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب
العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنه للاحكام التي يروون هم خلافها
وذلك صحيح علي ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم
وللعلم علي بعض العمل بما يروونه الا مسايل دل الدليل الموجب للعلم
علي صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليه لمكان الادلة الموجبة للعلم
والاخبار المتواتره بخلافه فاما من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما
مضي علي بطلان قوله وبينا ان ذلك جايز فمن انكره كان محجوجا
بذلك علي ان الذين اشير اليهم في السوال اقوالهم متميزة من بين
اقوال الطائفة المحقة وعلمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين

وكل قول علم قائله وعرف ونسبه وتميز من اقاويل ساير الفرقه
المحقه لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفه انما كان حجه
من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا من غير
معصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب
المصير اليه علي ما نبينه في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل
يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به ما الذي حملكم علي
الفرق بين ما يرويه الطائفه المحقه وبين ما يرويه اصحاب
الحديث من العامه عن النبي ص وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل
قيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان نستعمله
بحيث قررته الشريعه والشرع قرر العمل بما يرويه طائفه منهم
فليس لنا ان نتعدي الي غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدي
من رواية العدل الي رواية الفاسق وان كان العقل مجوزا
لذلك اجمع علي ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون رواية
عدلا بلا خلاف وكل من اشيرا اليه ممن خالف الحق لم تثبت عدالته
بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول
يؤدي الي ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين
مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل
المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتين وجهة من خالفهم

في الاعتقاد

في الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين
اذا كان ذلك صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم
خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضا ان من منع من العمل بخبر
الواحد يقول ان ههنا اخبارا كثيرة لا ترجح لبعضها علي بعض
والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل
بواحد من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولهما حق
علي مذهب هذا القائل فكيف يدعي ان المعلوم خلاف ذلك ويبين
ذلك ايضا انه قد روي عن الصادق ع انه سئل عن اختلاف
اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال ع انا خالفت بينهم فترك الانكار
لاختلافهم ثم اضاف الاختلاف الي انه امرهم به فلولا ان ذلك
كان جايزا لما جاز ذلك منه ع فان قيل اعتباركم الطريقة
التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها
فيما طريقه العلم لان الذين اشرتم اليهم اذا قالوا قولا فقالوا
طريقه العلم من التوحيد والعدل والنبوة والامامه وغير
ذلك فسئلوا عن الدلالة علي صحته احالوا علي هذه الاخبار
بعينها فان كان هذا القدر حجة فينبغي ان يكون حجة في جواز
قبولها فيما طريقه العلم وقد اقررتم بخلاف ذلك قيل له
نحن لا نسلم ان جميع الطائفه تحيل علي اخبار الاحاد فيما طريقه

العلم مما عددتموه وكيف نسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية
ان طريق هذا الامور العقل او ما يوجب العلم من ادلة الشرع
فيما يمكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام المعصوم لا بد ان يكون
قائلا به فنحن لا يجوز ان يكون قول المعصوم داخلا في قول
القائلين في هذه المسائل بالاخبار واذا لم يكن قوله داخلا في جملة
اقوالهم فلا اعتبار بها وكانت اقوالهم في ذلك مطرحة وليس
كذلك القول في الاخبار الا لانه لم يدل دليل على ان قول الامام
داخل في جملة اقول المنكرين لها بل بينا ان قوله ع داخل في جملة
اقول العاملين بها وعلى هذا سقط السوال على ان الذين ذكروه
مجرد الدعوى من الذي اشير اليه ممن يرجع الى اخبار في هذه
المسائل فلا يمكن اسناد ذلك الى قوم علماء متميزين وان قال ذلك
بعض غفلة اصحاب الحديث فذلك لا يلتفت اليه على ما بيناه فان
قيل كيف تعملو بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها
رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ
وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال
هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه وغير
ذلك مما ذكر في السوال والوضع انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا
لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه

شيء من الروايات لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقله
بل اعتمدنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما
مجرد الرواية فلا حجة فيه حال فان قيل كيف تعولون على هذه قعد
الاخبار واكثر رواتها المجبره والمشبهه والمقلده والغلاة والوا
والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح
ومن شرط خبر الواحد ان يكون رواية عدلا عند من اوجب العمل
به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون رواياتهم
فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك
لا يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول
بان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نحن نذكرها
فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء
المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهذا السوال واما ما يرويه
قوم من المقلده فالصحيح الذي اعتقدت ان المقلد للحق وان كان
مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم
على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشار اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة
بل لا يمتنع ان يكون عليهم بالدليل على سبيل الجملة كما تقوله جماعة
اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث
يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج

والمناظره صناعة وليس يقف حصول المعرفة علي حصولها كما قلناه
في اصحاب الجمل وليس لاحد ان يقول ان هؤلآء ليسوا من اصحاب
الجمل لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الله تعالي
او صحة النبوة قالوا كنا روينا ويروون في ذلك كذا الاخبار
وليس هذه طريقة اصحاب الجمل وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلآء
اصحاب الجمل وقد حصلت لهم المعارف بالله تعالي غير انهم لما تعذر
عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا علي ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم
ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة
بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون علي الجملة
كما قررناه فما يتفرع عليه الخطاء فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل
واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفة والفطحية وغير ذلك
فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلآء يجوز العمل به
اذا كانوا ثقاتا في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم
تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث وهذه طريقة
جماعة عاصروا الائمة ع نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران
ونحو بني فضال من المتاخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا
علمنا ان هؤلآء الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد
من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في النقل فما يكون

طريقة

طريقة هؤلآء جاز العمل به والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلآء
اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الي روايتهم
رواية من هو علي الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز
العمل به فاما اذا انفرد فلا يجوز ذلك فيه علي حال وعلي هذا اسقط
الاعتراض فاما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه في روايته
ومتهم في وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا
انضاف الي روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون
ذلك لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة
فاول ما في ذلك انا ما نعلم انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم
كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم
لها دليلا علي انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه في روايتهم
وانه غير الاعتقاد لمتضمنها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان
الكلام علي ما يروونه كالكلام علي ما ترويه الفرق المتقدم ذكرها
وقد بينا ما عندنا في ذلك وهذه جملة كافية في ابطال هذا السوال
فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه
الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم علي صحتها
لاجلها عملوا بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد علي عملهم بها
قيل له القرائن التي تقترن بالخبر وتدل علي صحته اشياء مخصوصة

نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن
نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك
لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم
لانه ليس جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك
في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم
ذلك في اكثر الاحكام لوجودها في مسائل معدودة ولا في الاجماع
لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه
المسائل دعوى محال ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان
السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا
لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت
شيئا من القرائن حكمت بما يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر
الاحكام واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا الاخبار
حد يرغب باهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه
يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا
على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة
من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني قد وجدتها مختلفة المذاهب
في الاحكام يفتي احدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع ابواب
الفقه من الطهارة الى باب الديات من العبادات والاحكام
والمعاملات

والمعاملات والفرايض وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد
والرؤية في الصوم واختلافهم في ان التلفظ بثلث تطليقات هل
يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم في حد الكر ونحو اختلافهم في استيناف
الماء الجديد لمسح الراس والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى
مدة النفاس واختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة
وغير ذلك في ساير ابواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت
العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه او مسئلة متفاوتة
الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث
المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب
تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الف حديث وذكرت في اكثرها
اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك
لو تاملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف
ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم
لم يقطع احد منهم موالات صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه
والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا
لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون
مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك وتركهم ذلك
والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار

فان تجاسر متجاسر الي ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه عليه
دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة
باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكنه ان يدعي
علي احد موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الي هذا الحد لا يحسن
مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع من تفسيقهم
وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا به كان حسنا جايزا خاصة
علي اصولنا ان كل خطأ وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطأهم كان
صغيرا انما حبط علي ما ذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا
يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق فيه والتضليل فان قال قائل اكثر ما
في هذا الاعتبار ان يدل علي انهم غير مواخذين بالعمل بهذه الاخبار
وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل لصوابهم لانه لا يمتنع ان يكون
من خالف الدليل منهم اخطا واثم واستحق العقاب الا انه عفي له
من خطائه واسقط عنه ما استحقه قيل له الجواب عن ذلك من وجهين
احدهما غرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه
الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا
ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو كان
قد عفي لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط
عقابهم لكانوا مغرين بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا اعلموا انهم

اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يزجرهم
عن العمل بما صادف فلو كان ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على
حال فان قيل لو كانت هذه الطريقة دالة على جواز العمل بما
اختلف من الاخبار متعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم علي
بعض ولم يفسق بعضهم بعضا ينبغي ان يكون دالة علي صوابهم فيما طريقه
العلم فانهم قد اختلفوا في الجبر والتشبيه والتجسيم والصورة
وغير ذلك واختلفوا في اعيان الائمة ولم نرهم قطعوا الموالاة
ولا انكروا علي من خالفهم وذلك يبطل ما اعتمدتموه قيل جميع
ما عددتموه من الاختلاف الواقع بين الطائفة فان النكير
واقع فيه من الطائفة والتفسيق حاصل فيه وربما تجاوزوا
ذلك ايضا الي التكفير وذلك اشهر من ان يخفي حتي ان كثيرا منهم
جعل ذلك طعنا علي رواية من خالفه في المذاهب التي ذكرت
في السوال وصنفوا في ذلك الكتب وصدر عن الائمة عم ايضا النكير
عليهم نحو انكارهم علي من يقول بالتجسم والتشبيه والصورة والغلو
وغير ذلك وكذلك من خالف في اعيان الائمة عم لانهم جعلوا
ما يختص الفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم من الفرق
المختلفة بروايته لا يقبلونه ولا يلتفتون اليه فلو كان اختلافهم
في العمل باخبار الاحاد يجري مجري اختلافهم في المذاهب التي

اشرنا اليها الوجب ان يجبروا فيها ذلك المجرى ومن نظر في الكتب و
سبر احوال الطائفة واقاويلها وجد الامر بخلاف ذلك وهذه
ايضا طريقة معتمدة في هذا الباب ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه
انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت
الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه
وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا
المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذاب وفلان
مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان
فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك
الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارستهم
حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه برواته
هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل
بما سلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز لما كان
بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل خبر غيره فلا يكون
فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح
الاخبار بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه
فصل في ذكر القرائن التي تدل على صحة اخبار الاحاد او على
بطلانها وما ترجح به الاخبار والتي لا يوجب العلم اشياء

منها ان يكون موافقة لادلة العقل وما اقتضاه لان الاشياء
في العقل اذا كانت اما على الحظر او الاباحة على مذهب قوم او الوقف
على ما نذهب اليه فمتى ورد الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون هناك
ما يدل على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه
عند من اختار ذلك واما على مذهبنا الذي نختاره في الوقف فمتى
ورد الخبر موافقا لذلك وتضمن وجوب التوقف كان ذلك دليلا
ايضا على صحة متضمنه الا ان يدل دليل على العمل باحدهما فيترك
الخبر والاصل ومتى كان الخبر متضمنا للحظر ولم يكن هناك دليل
يدل على الاباحة فينبغي ايضا المصير اليه ولا يجوز العمل بخلافه
لان هذا حكم مستفاد بالعقل ولا ينبغي ان يقطع على حظر ما تضمنه
ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فيقطع به ولا هو موجب
للعمل فيعمل به وان كان الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون هناك خبر
آخر او دليل شرعي يدل على خلافه وجب الانتقال اليه والعمل
وترك ما اقتضاه الاصل لا هذا فائدة العمل باخبار الاحاد
ولا ينبغي ان يقطع على متضمنه لما قدمناه من وروده موردا
لا يوجب العلم ومنها ان يكون الخبر مطابقا لنص الكتاب اما
خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك
دليل على صحة متضمنه الا ان يدل دليل يوجب العمل يقترن بذلك

الخبر يدل علي جواز تخصيص العموم به او ترك دليل الخطاب
فيجب المصير اليه وانما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع
من جواز تخصيص العموم باخبار الاحاد انشا الله ومنها ان يكون
الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر فان ما يتضمنه
خبر الواحد اذا وافقه مقطوع علي صحته ايضا جواز العمل به
به وان لم يكن ذلك دليلا علي صحة نفس الخبر لجواز ان يكون
الخبر كذبا وان وافق سنة المقطوع بها ومنها ان يكون موافقا
لما اجمعت الفرقة المحقة عليه فانه متي كان كذلك دل ايضا علي صحة
متضمنه ولا يمكننا ايضا ان يجعل اجماعهم دليلا صحة نفس الخبر
لانهم يجوز ان يكون اجمعوا علي ذلك عن دليل غير هذا الخبر
او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناء باجماعهم علي العمل به ولا
يدل ذلك علي صحة نفس هذا الخبر فهذه القرائن كلها يدل علي صحة
متضمن اخبار الاحاد ولا يدل علي صحتها انفسها لما بيناه من جواز
ان يكون مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتي تجرد الخبر
عن واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضا ثم ينظر فيه فان
كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل علي العمل بخلافه ولا يعرف
فتوي الطايفة فيه نظر فان كان هناك خبر آخر يعارضه مما
يجري مجراه وجب ترجيح احدهما علي الآخر وسنبين من بعد ما يرجح

به الاخبار

به الاخبار بعضها علي بعض وان لم يكن خبر آخر يخالفه وجب
العمل به لان ذلك دليل اجماع منهم علي نقله واذا اجمعوا علي نقله
وليس هناك دليل علي العمل بخلافه فينبغي ان العمل به مقطوعا عليه
وكذلك ان وجد هناك فتاو مختلفة من الطائفة وليس القول
المخالف له مستندا الي خبر آخر ولا الي دليل يوجب العلم وجب
اطراح القول الآخر والعمل بالقول الموافق لهذا الخبر لان ذلك
القول لابد ان يكون عليه دليل فاذا لم يكن هناك دليل علي
صحته ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس يسند ذلك القول الي
ولا هناك خبر آخر يضاف اليه ان يكون ذلك القول مطرحا
ووجب العمل بهذا الخبر والاخذ نا بالقول الذي بالقول الذي لـ صح صح
يوافقه واما القرائن التي تدل علي العمل بخلاف ما يتضمنه الخبر
الواحد فهو ان يكون هناك دليل مقطوع به من كتاب او سنة
مقطوع بها او اجماع من الفرقة المحقة علي العمل بخلاف متضمنه
فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به وانما قلنا ذلك لان هذه
الادلة توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي
غالب الظن والظن لا يقابل العلم وايضا فقد روي عنهم عم انهم
قالوا اذا جاءكم عنا حديثان فاعرضوهما علي كتاب الله وسنة رسوله
فان وافقهما فخذوا به وما لم يوافقهما فردوه الينا فلاجل ذلك رددنا

هذا الخبر ولا يجب على هذا الخبر ان يقطع على بطلانه في نفسه لانه
لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف
عليه او خرج على سبب خفي علينا الحال شخصا بعينه او خرج مخرج
التقية وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان يقطع على كذبه وانما
رفضت
يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه فاما الاخبار اذا تعا
رضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح يكون باشياء منها
ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها
لفهما
والاخر مخالفا لهما فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خا
وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة والاخر يخالفه
وجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه فان لم يكن
مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر
في حال رواتهما فما كان رواية عدل وجب العمل به وترك العمل
بما لم يروه العدل وسنبين القول في العدالة المراعات في هذا
الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة عمل به
وبترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد
والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم
وان كان الخبر يوافقان العامة او يخالفانها جميعا نظر في
حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالخبر الاخر

علي وجه

علي وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الاخر
لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل
بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هناك
قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما به على الاخر فينبغي
ان يعمل بهما اذا امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح
العمل بالاخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما وتنافيهما وامكن
حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر الاخر على وجه كان الانسان
مخيرا في العمل بايهما شاء اما العدالة المراعات في ترجيح احد الخبر
ين على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرجا
من الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل
المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عم نظر فيما يرويه فان كان هناك
بالطرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك
من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول
فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق عم انه قال اذا نزلت
بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه
عن علي عم فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه
حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني
وغيرهم من العامة عن ائمتنا عم فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم

ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم ... خبره

خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية
والواقفة والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك
تعضده او خبر آخر من جهة موثوقين وجب العمل به وان كان
هناك خبر يخالفه من طريق موثوقين وجب اطراح ما اختصوا
بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك
ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به
اذا كان متحرجا في روايته موثقا به في امانته وان كان مخطئا
في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية
مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران
وعلي بن ابي حمزه وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه
بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم
فيه خلافه فاما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير
هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال
استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه
في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب
محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال
تخليطه وكذا القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي
عذافر وغير هؤلاء فاما ما يرويه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به

علي كل

علي كل حال وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون ان كان
هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم
يكن ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلاجل
ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها
واستثنوها في فهارستهم من جملة ما يروونه من التصنيفات فاما
من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح
يمنع من قبول شهادته وليس بمانع وكان ثقة في روايته
متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة
المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع
من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة
اخبار جماعة هذه صفتهم فاما ترجيح احد الخبرين على الاخر من حيث
ان احدهما يقتضي الحظر والآخر الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على
ما يذهب اليه في الوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان
بالشرع فلا ترجيح بذلك وينبغي لنا التوقف فيهما جميعا او يكون
الانسان فيهما مخيرا في العمل بايهما شاء واذا كان احد الراويين
يروي الخبر بلفظه والآخر بمعناه ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى
فان كان ضابطا عارفا بذلك فلا ترجيح لاحدهما على الآخر لانه قد
ابيح له الرواية بالمعنى واللفظ معا فايهما كان اسهل عليه رواه

وان كان الذي يروي الخبر بالمعنى لا يكون ضابطا للمعنى ويجوز ان
يكون غالطا فيه ينبغي ان يؤخذ بخبر من رواه على اللفظ واذا كان
الذي يروي الخبر بالمعنى لا يكون ضابطا للمعنى ويجوز ان يكون
غالطا فيه ينبغي ان يؤخذ بخبر من رواه على اللفظ واذا كان
احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الاخر فينبغي ان يقدم خبره
على خبر الاخر ويرجح عليه ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه
زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن يسار ونظراؤهم
من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس تلك الحال ومتى كان
احد الراويين متيقظا في روايته والاخر ممن يلحقه غفلة ونسيان
في بعض الاوقات فينبغي له ترجيح خبر الضابط المتيقظ على خبر
صاحبه لانه لا يؤمن ان يكون قد سهى او دخل عليه شبهة او غلط
في روايته وان كان عدلا لم يتعمد ذلك وذلك لا ينافي العدالة
على حال واذا كان احد الراويين يروي سماعا وقراءة والاخر يرويه
اجازة فينبغي ان يقدم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم
الا ان يروي المستجيز باجازته اصلا معروفا او مصنفا مشهورا
فسقط الترجيح واذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه
ويقول انه سمعه وهو ذاكر لسماعه والاخر يرويه من كتابه
نظر في حال الراوي من كتابه سماعه فلا ترجيح لروايته غيره

علي روايته

علي روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان وجده
بخطه او وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه فلا يجوز له
اولا ان يرويه وترجح خبر غيره عليه واذا كان احد الراويين
معروفا والاخر مجهولا قدم خبر المعروف على خبر المجهول لانه
لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره
واذا كان احد الراويين مصرحا والاخر مدلسا فليس ذلك
مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكره باسم او صفة غريبة
او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف فكل
ذلك لا يوجب ترك خبره واذا كان احد الراويين مسندا والاخر
مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة
موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت
الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى
واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا
بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده
غيرهم ولذلك عملوا بمرسلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم فاما
اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة
فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره
الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل

فيجوز العمل بها علي الشرط الذي ذكرناها ودليلنا علي ذلك
الادلة التي قدمناها علي جواز العمل باخبار الاحاد فان الطا
كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما يطعن
في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما علي حال واذا كان
احدي الراويتين ازيد من الرواية الاخري كان العمل بالروا
الزايدة اولي لان تلك الزايدة في حكم خبر اخر مضاف الي المزيد
عليه فاذا كان احدي الروايتين عمل الطائفة باجمعها فذلك
خارج عن الترجيح بل هو دليل قاطع علي صحته وابطال الاخر
فان كان مع احد الخبرين عمل اكثر الطائفة فينبغي ان يرجح علي الخبر
الاخر الذي عمل به قليل منهم اذا كان خبر احد المرسلين متنا ولا للحظر
والاخر متناولا للاباحة فعلي مذهبنا الذي اخترناه في الوقف
يقتضي التوقف فيهما لان الحكمين جميعا مستفاد ان شرعا وليس يرجح
احدهما بالعمل اولي من الاخر وان قلنا انه اذا لم يكن هناك ما
به احدهما علي الاخر كنا مخيرين كان ذلك ايضا جايزا كما قلناه
في الخبرين المسندين سواء وهذه جملة كافية في هذا الباب انتهى
كلامه اعلي الله مقامه اقول الوجوه التي استدل بها الشيخ رحمه الله
علي جواز العمل بخبر الواحد جيدة وجيهة صحيحة كافية شافية
ويمكن ان يستدل عليه ايضا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة

منهم

ومنهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان الاية دلت علي ان الحذر من كل
واحد من القوم عند انذار كل واحد من الطوائف مطلوب الله تعالى
فدلت علي جواز العمل بخبر الواحد لان العمل به لو كان غير جائز
لم يكن الحذر مطلوبا لله تعالى عند انذار كل واحد من القوم فان
قيل كون الحذر مطلوبا لله تعالى عند الانذار لا يصلح ان يكون
دليلا علي المدعي لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف والخبر
اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ علي ما فسره جماعة من اهل اللغة
وان سلمنا كونه بمعني التخويف فلا ريب انه يشتمل الوجوب والحرام
لانهما لا ينفكان عن التخويف بل يشتمل السنة والمكروه ايضا فان
في ترك السنة وفعل المكروه خوف الحرام مثل الثواب العظيم و
الاجر الجسيم ويؤيدها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فان في حرج
العمل بالاخبار المتواترة دون خبر الواحد عسر لا يسر فيه و
حرج لا سعة فيه بل تكليف اهل البلاد البعيدة عن بلد النبي صلى الله عليه وسلم
والائمة عليهم السلام واهل زمن غيبة الامام بالعمل بالمتواتر وحده تكليف
بالمحال وبما لا يطاق وهذا امر ظاهر لا يخفي علي الخبير البصير ويمكن
ايضا ان يستدل علي جواز العمل بخبر الواحد بالاخبار الكثيرة

الدالة علي العمل بخبر الواحد وهي من جهة اللفظ ليست متواترة
ولكنها من جهة المعني متواترة ومن الروايات الدالة علي جواز العمل
بخبر الواحد هذه الاحاديث روي عن النبي صم مسندا انه قال
من حفظ علي امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه
الله عز وجل يوم القيمة فقيها عالما هذا الحديث اشتهر بين الخاصة
والعامة حتي قيل انه متواتر ووجه دلالته علي المدعي ظ وروي
عنه صم انه قال رحم الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فاداها
كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الي من هو افقه
منه ووجه الدلالة في هذا الحديث ايض ظاهر وروي محمد بن يعقوب
الكليني بسنده عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عم رجل
راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس يشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل
قال الراوية لحديثنا يشتد به في قلوب شيعتنا افضل من الف
عابد وروي فيه ايض بسنده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول من علم خيرا فله مثل اجر من عمل به قلت فان علمه غيره يجري
ذلك له قال ان علمه الناس كلهم جري له قلت فان مات قال
قال وان مات وروي فيه ايض بسنده عن ابي جعفر عم قال
من علم باب هدي فله مثل اجر من عمل به ولا ينقص اولئك

من اجو

من اجورهم شيئا الي آخر الحديث وروي فيه ايض ما هذا بعضه او
حي الي دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم
التارك للاقتداء بهم ونقل ايض بسنده عن المفضل بن عمر قال قال
ابو عبد الله اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك
بنيك فانه ياتي علي الناس زمان لا يانسون فيه الا بكتبهم ونقل
فيه ايض في باب اختلاف الحديث بسنده عن المعلي بن خنيس
قال قلت لابي عبد الله عم اذا جاء حديث عن اولكم وحديث
عن آخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتي يبلغكم عن الحي فان
بلغكم عن الحي فخذوا بقوله ثم قال ابو عبد الله عم انا والله لا ندخلكم
الا فيما يسعكم وفي حديث آخر خذوا بالاحدث ونقل فيه بسنده
عن هشام بن سالم من سمع شيئا من الثواب علي شيء فصنعه كان له
وان لم يكن علي ما بلغه ونقل فيه ايض بسنده عن محمد بن مروان
قال سمعت ابا عبد الله عم يقول من بلغه ثواب من الله علي عمل
فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث
كما بلغه وروي في الكافي ايض باسناده عن عمر بن حنظلة قال
سالت ابا عبد الله عم عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في
دين او ميراث فتحاكما الي السلطان والي القضاة ايحل ذلك
قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الي الطاغوت وما

فاما ياخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت
وقد امر احد ان يكونه قال الله عز وجل يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعانه قال ينظران من كان
منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا
فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل
منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله
وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل واحد اختار رجلا من
اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما
اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما
عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل احدهما على صاحبه قال
فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع
عليه من اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه
الى الله ورسوله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ
بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان
كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال

ينظر

ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة قلت جعلت
فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم
وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين
جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقف
عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وفي الكافي بسنده عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن عثمن بن عيسى والحسن بن محبوب جميعا عن سماعة
عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان
من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والآخر
ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره وهو
في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب
التسليم وسعك ومنها ما في كتاب الاحتجاج للطبرسي في مبحث احتجاج ابي
عبد الله ع روى الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت
من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع
فترد اليه وروى عن سماعة بن مهران قال سالت ابا عبد الله ع
قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والآخر ينهانا
عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتساله عنه قال قلت
لابد ان يعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة وروى
عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت للرضا ع تجيئنا الاحاديث

عنكم مختلفة قال ما جاءكم اعرضه علي كتاب الله عز وجل واحاديثنا

فان كان ذلك يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت

يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم يعلم ايهما الحق

قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفي كتاب الاحتجاج

في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري رحمه الله الي صاحب

الزمان عم سالني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد

الاول الي الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض

اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته

اقوم واقعد وفي الجواب عن ذلك حديثنا اما احدهما فانه اذا انتقل

من حالة الي اخري فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي

اذا رفع راسه من السجدة الثانيه وكبر وجلس ثم قام فليس عليه

في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا

المجري وبايهما اخذ من باب التسليم كان صوابا وفيه ايضا ان

علي بن مهزيار قال قرات في كتاب لعبد الله بن محمد الي ابي الحسن ع

اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عم في ركعتي الفجر

في السفر فروي بعضهم ان صلهما في المحمل وروي بعضهم ان لا تصلهما

الا علي الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك

فوقع عم موسع عليك باية عملت و روي شيخ الطائفة في التهذيب

بسنده عن عبد الملك بن اعين قال حج جماعة من اصحابنا فلما وافوا

المدينه ودخلوا علي ابي جعفر عم فقالوا ان زرارة امرنا ان

نهل بالحج اذا احرمنا فقال لهم تمتعوا فلما خرج من عنده دخلت

عليه فقلت له جعلت فداك والله لئن تخبرهم بما اخبرت به

زراره لناتين الكوفه وليصبحن بها كذابا قال ردهم علي قال

فدخلوا عليه فقال صدق زرارة ثم قال اما والله لا يسمع هذا

بعد اليوم احد مني وروي بسنده عن اسمعيل بن جعفي قال

خرجت اناس من اصحابنا فقال لنا زرارة لبوا بالحج فدخلنا علي

ابي جعفر عم فقلنا اصلحك الله انا نريد الحج ونحن قوم صرورة

او كلنا صرورة فكيف نصنع فقال لبوا بالعمرة فلما خرجنا قدم

عبد الملك بن اعين فقلت له اما تعجب من زرارة قال لبوا

بالحج وان ابا جعفر عم قال لنا لبوا بالعمرة فدخل عليه عبد الملك بن

اعين فقال له ان اناسا من مواليك امرهم زراره ان يلبوا بالحج

عنك وانهم دخلوا عليك فامرتهم ان يلبوا بالعمرة فقال ابو جعفر عم

يريد كل انسان منهم ان يسمع علي حده اعدهم علي فدخلنا فقال

لبوا بالحج فان رسول الله صم لبي بالحج وفي كتاب عيون اخبار

الرضا عم بشيخنا الصدوق عليه الرحمه حدثنا ابي ومحمد بن

الحسن بن احمد بن الوليد رضي الله عنهما قالا حدثنا سعد بن عبد الله

قال حدثني محمد بن عبد الله المسمعي قال حدثني محمد بن الحسن الميثمي
انه سئل الرضا ع يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا
يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ص في الشيء الواحد
فقال ع ما ورد فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه
على سنن رسول الله ص فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان
في السنة نهي اعافه او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة
فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ
بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع
والرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه
فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم
بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان
من عندنا قال مصنف هذا الكتاب كان شيخنا محمد بن الحسن بن
احمد بن الوليد رضي الله عنه سيء الراي في محمد بن عبد الله
راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه
كان في كتاب الرحمة وقد قراءته عليه فلم ينكره ورواه لي
هذا بعض من الحديث المذكور في عيون اخبار الرضا وانما
اقتصرنا عليه لكونه موضع الحاجة وفيه ايضا مسندا عن علي بن
اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته

وليس

وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك قال فقال
ائت فقيه البلد اذا كان ذلك فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء
فخذ بخلافه فان الحق في خلافه وفي كتاب القضاء من التهذيب
ايضا روي مثله عن علي بن اسباط وفي عوالي اللئالي لمحمد بن علي بن
ابراهيم بن ابي جمهور الاحسائي روى العلامة مرفوعا الى زرارة
بن اعين قال سالت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران
او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ
بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما
معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول
اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان
مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة
فاتركه وخذ ما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا
موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط
لدينك واترك ما خالف الاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
فقال ع اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية
انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتساله انتهى ونقل عن الرسالة
التي صنفها الشيخ قطب الدين الراوندي قدس سره في بيان احوال
احاديث اصحابنا اخبرنا الشيخان محمد وعلي ابنا علي عبد الصمد

عن ابيهما عن ابي البركات علي بن الحسين عن ابي جعفر بن بابويه
اخبرنا ابي اخبرنا سعد بن عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن
ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال الصادق ع اذا ورد
عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله
فاعرضوهما على اخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف
اخبارهم فخذوه وعن ابن بابويه اخبرنا محمد بن الحسن اخبرنا
محمد بن الحسن الصفار اخبرنا محمد بن عيسى عن رجل عن يونس بن
عبد الرحمن عن الحسين بن السري قال ابو عبد الله ع اذا ورد
عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وعن ابن بابويه
اخبرنا محمد بن موسى المتوكل اخبرنا علي بن الحسين السعدابادي
حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن بن فضال عن الحسن بن
الجهم قلت للعبد الصالح ع هل يسعنا فيما يرد علينا منكم الا التسليم
لكم فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت فيروي عن ابي عبد الله ع
شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ قال خذ بما خالف القوم
وما وافق القوم فاجتنبه وعن ابن بابويه اخبرنا مُحَمَّد بن موسى المتوكل
اخبرنا علي بن الحسين السعدابادي اخبرنا احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن ابيه عن محمد بن عبد الله قلت لابي الحسن الرضا ع

كيف تصنع

كيف تصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان
فانظروا ما يخالف منهما العامه فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم
فدعوه وذكر الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه في كتاب
اكمال الدين وتمام النعمه حدثنا محمد بن محمد بن عصام رضي الله عنه
قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب قال
سالت محمد بن عثمن العمري رضي الله عنه ان يوصل لي كتابا قد
سالت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد بالتوقيع بخط مولانا
صاحب الزمان ع اما ما سالت عنه ارشدك الله ووفقك
الى قوله ع واما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها الى رواة
حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليه وفي كتاب الرجال
لعمدة القدماء المحدثين الشيخ ابي عمرو محمد بن عمر بن
عبد العزيز الكشي وفي اختيار رئيس الطائفه من ذلك الكتاب
حذيفه بن منصور عن ابي عبد الله ع قال اعرفوا منازل
الرجال منا على قدر رواياتهم عنا ابو علي محمد بن احمد بن حماد
المروزي المحمودي يرفعه قال قال الصادق ع اعرفوا
منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا فانا لا نعد
الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثا فقيل له او يكون المؤمن
محدثا قال يكون مفهما والمفهم المحدث علي بن حنظله عن ا

الكليني

عبد الله ع قال اعرفوا منازل الناس منا على قدر رواية عنا
عنا ابو الحسن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني
ابا الحسن الثالث ع اساله عمن آخذ معالم ديني وكتب اخوه
ايضا فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على مسن في حبنا
وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما انشاء الله وفي الكافي عن علي بن
حنظلة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اعرفوا منازل الناس
منا على قدر روايتهم عنا وفي كتاب الاحتجاج شيخنا العلامة
قدس سره بسنده عن ابي محمد العسكري ع قال الحسين بن علي ع
من كفل لنا يتيما قطعته عنا محنتنا باستتارنا فواساه من علومنا
التي سقطت اليه حتى ارشده وهداه قال عز وجل يا ايها العبد الكريم
المواسي انا اولى بالكرم منك اجعلوا له يا ملائكتي في الجنان بعدد
كل حرف علمه الف الف قصر وضموا اليها ما يليق بها من ساير النعم
وروى الايمة الثلث قدس الله ارواحهم بسندهم عن داود بن
الحصين عن ابي عبد الله ع في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما
بينهما في حكم وقع بينهما خلاف فرضيا بالعدلين واختلف العدلان
بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم فقال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا
واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر وعن ابي خديجة
قال بعثني ابو عبد الله ع الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت

بينكم

بينكم خصومة او تداري بينكم في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا
الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا
وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا واياكم ان يحاكم بعضكم بعضا
الى السلطان الجائر وعن ابي خديجة قال قال ابو عبد الله ع اياكم
ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم
يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا
اليه وروى الامام ثقة الاسلام بسنده عن محمد بن حكيم قال
قلت لابي الحسن موسى ع جعلت فداك فقهنا في الدين واغنانا الله
بكم عن الناس حتى ان الجماعة منا ليكون في المجلس ما يسال رجل
صاحبه الا ويحضره المسئلة ويحضر جوابها فيما من الله علينا
بكم الحديث وبسنده عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع
قال قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء
الا وعندنا فيه مسطر وذلك مما انعم الله به علينا بكم وبسنده
عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم
فيسمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرا عليهم من اوله
حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا وقال ابو جعفر ع
لابان بن تغلب في مسجد اجلس المدينة وافت الناس فاني
احب ان ارى في شيعتي مثلك وقال الصادق ع لسليم بن ابي

اخيه انت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى
لك فاروه عني وقال الصادق ع لفيض بن المختار اذا اردت
حديثنا فعليك بهذا الجالس واومى بيده الى رجل من اصحابه
فسالت اصحابنا عنه فقالوا زرارة بن اعين وقال الصادق ع
ما احد احيى ذكرنا واحاديث ابي ع الا زرارة وابو بصير ليث
المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية العجلي هؤلاء حفاظ الدين
وامناء ابي ع على حلال الله وحرامه وقال الصادق ع اقوام كذلك
كان ابي ع ائتمنهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبة علمه و
اليوم هم عندي هم مستودع سري اصحاب ابي ع حقا اذا اراد الله
باهل الارض سوءا صرف بهم عنهم السوء هم نجوم شيعتي احياء وامواتا
يحيون ذكر ابي ع بكشف الله كل بدعة ينفون عن هذا الدين
انتحال المبطلين وتاويل الغالين ثم بكى قال الراوي فقلت من هم
فقال من هم صلوات الله عليهم ورحمته احياء وامواتا بريد العجلي
وزرارة وابو بصير ومحمد بن مسلم وقال الصادق ع لعبد الله بن
ابي يعفور حيث قال له ع انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن
القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسالني عني وليس عندي
كلما يسالني قال فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه قد سمع ابي
وكان عنده وجيها وقال الصادق ع لشعيب العقرقوفي حين

قال ر

قال له ربما احتجنا ان نسأل الشيء فمن نسأل قال عليك بالاسدي
يعني ابا بصير وفي كتاب الكشي بعدة اسانيد عن الفضل بن شاذان
قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي وكان خير قمي رأيته قال سمعت
الرضا ع فقلت جعلت فداك اني لا القاك في كل وقت فممن آخذ
معالم ديني فقال خذ من يونس بن عبد الرحمن انتهى ما اردنا نقله
من الاخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد ولا ريب في تواتر
هذا المعنى فان قيل السيد المرتضى حيث انكر العمل بخبر الواحد فعلى
اي شيء يعول في الفقه قلنا هو ايضا يعمل بالاخبار المروية المسطورة
في كتبنا قد قال رحمه الله في جواب المسائل التبانيات اكثر اخبارنا
المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بعلامة
وامارة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق
الاحاد انتهى كلامه رحمه الله ولا يخفى بعد ما ادعاه من توا
تر الاخبار المودعة في كتبنا من طرق الاحاد **فصل** في اقسام الاخبار
باصطلاح المتقدمين والمتاخرين فالخبر عند المتقدمين قسمان
الصحيح والضعيف اما الصحيح فهو ما جاز العمل به من رواية
الثقات وغير المتهمين بالكذب وما يوجد في الكتب المعتمدة المعتبرة
والضعيف ما ليس كذلك والخبر باصطلاح المتاخرين على اربعة

اقسام الصحيح والحسن والموثق والضعيف ان كان جميع سلسلة
سنده اماميين ممدوحين بدون التوثيق كلا او بعضا مع تو
ثيق الباقي فحسن وان كان كلا او بعضا غير اماميين مع توثيق
الكل فموثق وان لم يكن من الاقسام الثلثة فضعيف ثم اعلم ان
الصحيح عند المتاخرين صحيح عندي واعمل به وكذا الحسن لان من
مدحه قدماء الشيعة ونقلوا عنه ولم يذموه يحصل لنا الوثوق
به وان لم يكن ممدوحه بالتوثيق ولكن عند التعارض نقدم
علي روايته رواية الممدوح بالتوثيق من الامامية وكذا اعمل
وكذا اعمل برواية الممدوح بالتوثيق من غير الامامية من فرق
الشيعة ان لم يعارضها رواية الممدوح من الامامية اذا كان
موافقا للاحتياط وكذا الخبر الضعيف وادعي الشيخ رحمه الله
في التهذيب والاستبصار والعدة الاجماع علي العمل بالخبر الضعيف
اذا لم يكن له معارض ولم يعتبر موافقته للاحتياط وقال في العدة
روي عن الصادق ع انه قال اذا انزلت بكم حادثة لا تجدون
حكمها فيما روي عنا فانظروا الي ما رووه عن علي ع فاعملوا به
ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن
كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن
ائمتنا ع انتهي كلامه رحمه الله اقول لا ام تحقق الاجماع علي العمل

بالخبر

بالخبر الضعيف وخبر الواحد ليس بحجة اذا كان مخالفا للقرآن
والعجب ان جماعة من المتاخرين مع انهم في اصولهم لا يجوزون العمل
بالخبر الضعيف عملوا في الفروع بكثير من الاخبار الضعيفة وقد
يعتذرون ويقولون ضعفها منجبر بالشهرة مع انهم يقولون
ان الشهرة ليست بحجة شرعية اقول في شرايط العمل بخبر
الواحد الشرط الاول التكليف فلا يقبل خبر المجنون والصبي
وان كان مميزا لعدم الدليل علي العمل ودليلنا علي العمل بخبر الواحد
لا يشمله والثاني الاسلام فلا يعمل بخبر الكافر والدليل عليه بدليلنا
علي الشرط الاول والثالث الايمان واشتراطه مشهور بين المتاخرين
وهو المختار عندي والشيخ رحمه الله لا يعده شرطا مستدلا
بعمل الطائفة برواية ثقات المخالفين من الفطحية وامثالهم
واستدل المتاخرون علي ما اختاروه بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا علي ما فعلتم
نادمين وقالوا ان التبيين واجب عند الخبر الفاسق ولا الفسق
اعظم من عدم الايمان يؤيد هذه الآية قوله تعالى ولا تركنوا
الي الذين ظلموا فتمسكم النار فلا ريب في ان العامل بخبر المخالفين
المعتمد عليهم راكن الي الظالمين لانه لا ظلم اشد من عدم الايمان
ومن العجب ان العامة رحمه الله في اصوله اعتبر الايمان

في الراوي ورجح في خلاصة الرجال قبول روايات فاسدي المذاهب
الشرط الرابع العدالة وهي عند المتأخرين ملكة في نفس يمنعها عن فعل
الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط
هو المشهور بين المتأخرين ونقل عن ظاهر جماعة من المتأخرين
الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة وقال
الشيخ رحمه الله في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال
او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها
فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة
في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول
شهادته وليس بمانع من قبول خبره اقول اختلف الاصحاب في
العدالة المعتبرة في الشاهد فذهب جماعة الى ان العدالة المعتبرة
في الشاهد هي عدم ظهور الفسق فعلى مذهبهم الاصل في المسلمين
العدالة الى ان يظهر فسقهم وذهب بعضهم الى انها هي كون ظاهره
ظاهرا مأمونا بان يكون محافظا على الصلوات مراعيا للاوقات غير
مظهر للكبائر التي اوعد الله عليها النار حتى اذا سئل عنه اهل محلته
قالوا ما راينا منه الا خيرا وذهب المتأخرون الى انها ملكة في
النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات
المروة وجعلوا الطريق معرفتها المعاشرة الباطنة والصواب عندي

هو الاوسط

هو الاوسط وهو المستفاد من آثار الائمة الاطهار ع وقد صنفنا في
تحقيق هذا المطلب رسالة واتينا فيها بالاحاديث الدالة على ما ادعيناه
والقول الاخير على ما ذكر الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف لم يكن
من دين محمد وعترته ص بل هو من مخترعات شريك بن عبد الله
القاضي واما العدالة المعتبرة فهي كونه ثقة ان العدالة المعتبرة
في الراوي كونه ثقة سواء كان اماميا او غير امامي يستفاد
من كلام جماعة من المتقدمين من علماء الرجال اماميا فلا يجوز
عندي ان يعمل برواية من لا يكون اماميا وان كان ثقة للآيتين
المذكورتين الدالتين على عدم جواز العمل بخبر الفاسق والظالم
وهو مذهب الشيخ على ما نقلنا عنه الخامس الضبط قال صاحب
المعالم لا خلاف في اشتراطه والتحقيق عندي ان الشرط هو كونه
غير معروف بالسهو والنسيان لانه على هذا التقدير ينتفي الوثوق
المعتبر في الراوي فصل في بيان طريق معرفة العدالة قال صاحب المعالم
تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة
بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون
ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل
الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم
بها اقول قد ذكرنا آنفا ان اعتبار الملكة والمعاشرة الباطنة من مخترعات

شريك بن عبد الله القاضي ويلزم من اعتبر الملكة ان لا يثبت عنده
العدالة بالشهرة لانه يمكن ان يكون سبب الشهرة حسن الظاهر
لا المعاشرة الباطنة ثم قال رحمه وهل يكفي فيها الواحد او لا
بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه
في النهاية الي الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل
فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي
هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو
ظاهر فان مقتضي اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها او البينة
تقوم مقامه شرعا فتغني عنه وما سوي ذلك يتوقف الاكتفاء
به علي الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد علي مشروطه
وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين
فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم فاسق نظرا الي ان تزكية
الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت
عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول
المطالبة بالدليل علي نفي الزيادة علي المشروط فلا نراه الا مجرد
دعوي سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل
نعم هو احد الطرق الي معرفته بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط
بهذا المعني علي مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اكثر في الاحكام

الشرعية

الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يحصي اذ اكثر شروطها
تفتقر المعرفة بحصولها علي بعض الوجوه الي شهادة الشاهدين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء
المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية
شرط يزيد علي مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك
في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه
وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس
ومما ينبه علي ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية
عن بعض آخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو
مقتضي القياس وعن الثاني ان مبني اشتراط العدالة في الراوي
علي ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع
فيتوقف قبول الخبر علي العلم بانتفائها وهو متوقف علي العدالة كما بينا
آنفا وانما صرنا الي قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا
وفرضنا العموم في الاية علي وجه يتناول الاخبار بالعدالة
يؤدي الي حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء
في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول
الخبر علي العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل
بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف قبوله

على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة
الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول
شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول
العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور في مثله
كيف وتخصيصها لازم ان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة
من حيث تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر
الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا
عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقه معرفة الجرح كالتعديل
والخلاف في الاكتفاء بالواحد او اشتراط التعدد جار فيه
والمختار في المقامين واحد انتهى اقول ما ذكره من الدليل على
ما اختاره ضعيف لان تزكية علماء الرجال المنقول عنهم ليست
بشهادة شرعية حتى يعتبر فيها التعدد وتقوم مقام العلم بالعدالة
لان الشهادة الشرعية ليست الا بالمشافهة وهكذا ما استدل به
المكتفون بتزكية واحد ضعيف وما ذكر صاحب المعالم في
ابطال الاول دليلهم كلام جيد واما ما ذكره في ابطال ثاني
دليلهم في الموضعين فليس بجيد لان العمل بالخبر ان كان موقوفا
على العلم بانتفاء الفسق فيلزم منه ان لا يجوز العمل بالاخبار
الصحيحة وان تعدد المزكي لان شهادة الشاهدين في زماننا
مفقودة

مفقودة لان ما نجد في كتب الرجال من التزكية ليس بشهادة لان
الشهادة لا يكون الا بالمشافهة وان سلمنا كونه شهادة شرعية فلا
ينفع صاحب المعالم لان اهل الرجال في الغالب يكتفون بالتوثيق
والتوثيق غير صريح في التعديل وان قالوا نادرا فلان عدل فلا يعلم
ان المعدل قايل بالملكة لان كتب التعديل والجرح في زماننا
لفظ منحصرة في كتاب الكشي والنجاشي وفهرست الشيخ وكتابه
في الرجال وكتاب الخلاصه للعلامه وكتاب ابن داود ولما
الكشي والنجاشي فليس لهما كتاب في الاصول حتى يعرف مذهبهما
في العدالة والظاهر من كلام الشيخ في الخلاف ان العدالة بمعنى
الملكة ليس من مذاهب علماء الشيعة بل هي من مخترعات شريك
بن عبد الله القاضي فتبعه جماعة من فقهاء العامه واما الشيخ
رحمه الله في فمع الكاره القول بالملكة في كتاب الخلاف فقد
صرح في كتاب العده بان الفسق بالجوارح لا ينقض العداله
المعتبرة في الراوي وكذا الخطاء في الاعتقاد كخطاء الفطحية والواقفة
واما العلامه وابن داود فتعديلهما وجرحهما ماخوذان من الكتب
المذكورة للمشايخ الثلثه واعلم انه لا نعرف من كتب هؤلاء
المشايخ انهم اعتبروا في المعدل التعدد ثم اعلم ان الشهادة
بالعدالة ليست شهادة بانتفاء الفسق بل اخبار لعدم الاطلاع

الفسق فظهر بما ذكرناه ضعف قول صاحب المعالم في اعتبار
التعدد في المعدل وسخافة قوله الشهادة بالعدالة تقوم
مقام العلم فيلزم صاحب المعالم ان لا يعمل باحاديث الثقات
وان زكاهم اثنان او اكثر لانه على مذهبه العادل من يكون
صاحب الملكة وما ادعاه رحمه الله من لزوم التناقض على
تقدير عموم المفهوم فضعيف سخيف لان الفاسق في الشرع
من يصح اطلاق لفظ الفاسق عليه هذا مفهوم الشرط انتفاء
وجوب الشرط عند اخبار من لا يصح اطلاق لفظ الفاسق
عليه وعلى هذا لا يلزم التناقض والتحقيق في الجواب عن
الاستدلال بالآية ان المفهوم ليس بحجة الا اذا كان فائدة
التعليق منحصرة فيه فلولاه لزم ان يكون التعليق عبثا وليس
لنا دليل يدل على الانحصار فليس مفهوم الآية بحجة وان
سلمنا انحصار الفايدة في المفهوم فلا نسلم عمومه لان التعليق
يصير مستحسنا بانتفاء وجوب التبيين عند خبر بعض من ليس
بفاسق وهم اهل بيت العصمة عم فان قيل انت اذا ابطلت القولين
وحكمت بضعف دلايلهما فكيف عملك وما الصحيح عندك قلت الذي
ظهر لي من تتبع الاخبار وآثار القدماء واصحاب الائمة الاطهار
جواز العمل باخبار من يوثق به سواء حصل الوثوق من التزكية

التبيين

او القرائن

او القرائن فانا اعمل برواية من اثق به من الامامية سواء حصل
لي الوثوق به من جهة القرائن او من جهة التزكية سواء كان
المزكي واحدا او متعددا فانا اعمل برواية ابرهيم بن هاشم
واحكم بصحة سند هو فيه وان لم يزكوه بالثقة لان القرائن
دلت على كونه ثقة والسبب في ان علماء الرجال لم يصرحوا
بثقته انه لم يكن من المصنفين واصحاب الاصول بل كان من مشايخ
الاجازة وناقلي مصنفات المصنفين واهل الرجال في الغالب يكتفون
بتوثيق المصنفين واصحاب الاصول فصل في اختلاف الاصوليين
في الجرح والتعديل والتحقيق فيه ذهب جماعة الى قبولهما مجردين
عن ذكر السبب وصار آخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب
فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل وعكس رابع
وصاحب المعالم بعد ما نقل هذه الاقوال قال استندوا في هذه
الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا جدوى
في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض
منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه
العلامة رحمه الله هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين
بالاسباب قبل الاطلاق والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب
والدي رحمه الله الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم

المخالفة فيما به يتحقق العدالة وجرح ومع انتفاء ذلك يكون
القبول موقوفا علي ذكر السبب هذا هو الاقوي ووجهة ظاهر
لايحتاج الي البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجب العلامه
رحمه الله انتهي **اقول** هذه الاقوال كلها بمعزل عن الصواب لانها
كلها مبنية علي اعتبار العدالة بمعني الملكة والقائلون بالملكة
يختلفون في الكبائر فمقتضي مذاهب هؤلاء المجتهدين ان يشترط
في قبول الجرح والتعديل معرفة مذاهب المعدلين والجارحين
ومن يعرف مذهبه هو الشيخ الطائفه وهو منكر للعدالة بمعني
الملكة بل بسبب هذا القول في كتابه المسمي بالخلاف الي شريك بن
عبد الله القاضي ومن تبعه والعادل من الرواة علي مذهبه
من يوثق بقوله وان كان معتقدا غير اعتقاد الاماميه و
ومباشر القبايح الاعمال فيلزم العلامه رحمه الله وصاحب
المعالم وغيرهما عدم قبول تعديل الشيخ وجرحه لمخالفه
مذهبه لمذاهبهم وعدم القبول من ساير المعدلين والجارحين
للجهل بمذاهبهم ولا يلزمنا ما يلزمهم لان الذي اخترناه هو
كون الراوي ثقة عندنا فما افادنا الوثوق من التعديل
والجرح قبلناه وما لم يفد لم يقبل قال صاحب المعالم اذا
تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح

لان

بدل الصوا

لان فيه جمعا بينهما اذ غاية القول المعدل انه لم يعلم فسقا
والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا
واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولي ما امكن وهذه
الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامه جمال الدين بن طاوس
قدس الله روحه انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم العقل
الصحيح باعتباره فالعمل علي الراجح والاوجب التوقف وما
قاله هو الوجه **اقول** في كلا القولين نظر اما الاول دعوي
اولوية الجمع غير مسلم واما الثاني فلا نم وجوب العمل بالرا
جح مع وجود الرجحان لعدم الدليل عليه واما علي ما اخترناه
من ان المعتبر هو كون الراوي ثقة فان كان الجرح مزيلا
للوثوق فنعمل به والا فلا وقال ايضا صاحب المعالم اذا قال
العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته علي تقدير الاكتفاء
بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان لان ذلك بناء علي اعتبارها
وهو اختيار والدي رحمه الله وذهب المحقق الي الاكتفاء به
بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعني
الاماميه يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق
لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم
منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل

منه لامكان ان يعني نسبه الي الرواة او اهل العلم فيكون
البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراط
العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول
سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له ولعا
الحال مع تعيين العدل وتسميته لينظر له جارح اولا ومع الا
لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد
العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد
للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب
علي ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب
كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة
بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث
من هذا بل لا بد من مراقبة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن
من معارضته الجرح اقول ما اختاره المحقق ههنا موافق لما
اخترناه وليس موافقا لمذهب القائلين بالملكة وهو منهم وقال
ايضا صاحب المعالم لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله
رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم
ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها

السماع

السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه
ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه
ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكي عن بعض
الناس انكار جواز رواية بالاجازة ويعزى الي الاكثرين
خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول
فيه ان لجواز رواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض
اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله
من المجاز له الي غيره بلفظ يدل علي الواقع كاخبرني اجازة
ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف
اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من
الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف
في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله
اجازة يجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله آت في القراءة
علي الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الي الخلاف
في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف
فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من الناس اجازوا في صورة
الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما
من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون علي جوازه

مفيد ابما ذكر الي المرتضي فانه منع من استعمال هذه الالفاظ
ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم يجب
ان يقول حدثني قراءة عليه حتي يزول الابهام ويعلم ان لفظ
حدثني ليست علي ظاهرها فمتنا قضه لان قوله حدثني يقتضي نقض
ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا من السيد في غاية الغرابة فانه سد
لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معني حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك
قراءة عليه قرينة علي انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو
الاعتراف بما قراءه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة
في المعني وقد نقل العلامه هذا الكلام عن السيد في النهاية و نظر فيه
قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الي لفظ قراءة انه
سمع من لفظ وادرك نقطة به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه
واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه
علي صحة الاطلاق المقيد علي القراءة مع الاعتراف فاي مانع
من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد ا
لمعني الثاني لجواز الاجازة تسويق قول الراوي بما حدثني
واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع
الاخبار تفصيلا وقد عزي الي جمع من العامه القول به

وهو

وهو بالاعتراض عند حقيق هذا ويظهر من العلامه في النهاية
انه فهم من كلام السيد القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا تفريعا علي العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة
فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازة له او لم يجزه
وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة
السيد هذه وان اوهم ظاهرها القول بنفي الجواز علي الاطلاق
الا ان التدبر في سابقها و لاحقها يطلع علي ان غرضه
نفي الجواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر
قبل ذلك في البحث عن القراءة علي الراوي ان كل من صنف اصول
الفقه اجاز ان يقول من قراء الحديث علي غيره من قرءت عليه
فاقر به حدثني واخبرني واجراه مجري ان يسمعه من لفظه
ثم قال والصحيح انه اذا قراءه واقر له به ان يجوز ان يعمل به اذا كان
ممن يذهب علي العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدثه وانه سمع
لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني
لان معني حدثني واخبرني انه فعل حديثا وخبرا عن ذلك
وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المتأول له وهو ان
يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه
هذا سماعي من فلان يجري مجري ان يقراء عليه ويعترف به

له في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الي العمل باخبار
الاجاز عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر
حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعي
ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجري
ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به
عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني وحدثني
فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما تري يدل علي ان نفي
حكم الاجازة انما بالنسبة الي خصوص الرواية بلفظ حدثني
ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة علي الراوي كما عرفت
فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التادية
عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا
بما يشعر بنوع شك نظرا منه الي ان دلالة الاجازة علي المعني المراد
دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته وظهر ان ما يوهمه
ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر
الاجازة بالنسبة الي العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها
معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال
ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال

الاسناد

الاسناد بالنبي والائمة ع وذلك امر مطلوب مرغوب اليه
للتيمن كما لا يخفي علي ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما
اتي في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح
والامن حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في ترجيح
الي السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه
اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها بما ذكرناه فلذلك اثرنا
طي ذكرها علي غيره **فصل** يجوز نقل الحديث بالمعني بشرط ان
يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور المترجم
من الاصل في افادة المعني ومساواته له في الجلاء والخفاء ولم
نقف علي مخالف في ذلك من الاصحاب لنا علي الجواز ان الاصل عدم
المانع وان التكليف بنقل الالفاظ بعينها حرج وعسر وهما منفيان
وان اهل السند مدارهم في نقل الحركات علي النقل بالمعني ولا يلزم
عليه احد احدا ولا يستلزم الكذب ولذا قص الله سبحانه
قصة واحدة بالفاظ مختلفة ومما يؤيد ما ذكرناه ما رواه الكليني
في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث
منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس قال
صاحب المعالم اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم
ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة

لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبول
خلاف بين الخاصة والعامة والاقوي عندي عدم القبول
مطلقا وهو مختار والذي رحمه الله وقال العلامة في
النهايه الوجه المنع الا اذا اعترف انه لا يرسل الا مع عدالة
الواسطه كمراسيل محمد بن ابي عمير من الاماميه وكلامه في التهذيب
خال عن هذا الاستثنا وهو الوجه لما سنبينه وحكي في النهاية
القول بالقبول عن جماعة من العامه ثم قال وهو قول محمد بن
خالد من قدماء الاماميه وقال المحقق رحمه الله اذا ارسل
الراوي الرواية قال الشيخ رحمه الله ان كان ممن عرف انه
لا يروي الا من ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط
ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيح واحتج كذلك بان
الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت
بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارته المحقق
بلفظها وهي تدل علي توقفه في الحكم حيث اقتصر علي نقله عن الشيخ
مجتهد من غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول
معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع
النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوي رواية العدل
عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي

عن مثله

عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره علي الرواية عن العدل فهو انما
يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له
جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا
الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب
اليه العلامه في النهايه من قبول نحو مراسيل بن ابي عمير
مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطه
لان العلم بعدالة الواسطه ان كان مستنده الاستقراء
لمراسيله والاطلاع من خارج علي ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة
وهذا في معني الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامه رحمه الله
ذكر في الاحتجاج علي مختاره في النهايه ما هذا نصه عدا
لة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولي
بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا
فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه توقف فيه او جرحه
ولو عدله لم يكن عدلا لجواز ان يخفي عنه حاله فلا يعرفه
بفسق ولو عينه لعرفناه فسقه الذي لم يطلع العدل وهذا
الكلام كما تري يدل علي الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول
تعديل مجهول العين بمجرده فيتعين ان يكون مستنده عنده
في ذلك الاستقراء وحصوله في غاية البعد وعلي تقديره

يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ رحمه الله فيرد على
اوله ماورد على العلامة رحمه الله وعلى آخره ان عمل الطائفة
يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه بحجة
القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الا
المسكوت عنه تعديل له لو روي عمن ليس بعدل ولم يبين حا
لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحد
الي الرسول ص يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة
واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها آخر ردية
تركنا نقلها الظهر فسادها والجواب عن هذين الوجهين
ظاهر بما حققناه فلا يطيل بتقريره انتهي كلامه اقول الحق
عندي ما اختاره شيخ الطائفة من جواز العمل بمراسلات ابن
وامثاله من ثقات رواة الطائفة المحقة لان جلالتهم وثقتهم
وورعهم طائفة من النقل والرواية عن الضعيف الذي لا يعمل
برواية ويسكت عن بيان حاله فيحصل لنا الوثوق بمن ارسل
عنه ابن ابي عمير خصوصا مع شهادة الشيخ بانه لا يرسل الا
عن عدل وان الاصحاب كانوا عاملين بمراسلاته وما اورد
صاحب المعالم يندفع بادني تامل فتامل فصل في ابطال مقالة
الفاضل الاسترابادي رحمه الله قال في كتابه المسمي بالفوائد

المدنية ان جميع ما في الكتب الاربعة من الاحاديث صحيحة
صادرة عن المعصومين ع قطعا مفيدة للعلم القطعي وتمسك
على ما ادعاه بوجوه ضعيفة وهذه عبارته الوجه الاول
من الوجوه الدالة على صحة احاديث الكتب الاربعة مثلا با
قدمائنا نقطع قطعا عاديا بان جمعا كثيرا من ثقات اصحاب
ائمتنا ومنهم الجماعة الذين اجمعت العصابة على انهم لم ينقلوا
الا الصحيح باصطلاح القدماء صرفوا اعمارهم في مدة تزيد على
ثلثمائة سنة في اخذ الاحكام عنهم ع وعرض المؤلفات عليهم ع
ثم التابعون لهم تبعوهم في طريقتهم واستمر هذا المعني الي زمن
الائمة الثلاثة قدس الله ارواحهم الوجه الثاني انا نعلم انه كا
عند قدمائنا اصول من زمن امير المؤمنين ع الي زمن الائمة
الثلاثة قدس الله ارواحهم كانوا يعتمدون عليها في عقايدهم و
اعمالهم ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين من استعلام حال
تلك الاصول واخذ الاحكام منهم ع بطريق القطع واليقين
ونعلم علما عاديا انهم كانوا عالمين بانه مع التمكن من القطع
واليقين في احكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كذلك
وانهم لم يقصروا في ذلك واستمر هذا المعني ايضا الي زمن الائمة
الثلاثة قدس الله ارواحهم فنعلم ان تلك الاحاديث كلها صحيحة

باصطلاحه قدماء الوجه الثالث ان مقتضي الحكمة الربانية
وشفقة سيد المرسلين والائمة ع بالشيعة ان لا يضيع من كان
في اصلاب الرجال منهم ويمهد لهم اصولا معتمدة يعملون بما فيها
في زمن الغيبة الكبري الوجه الرابع انه تواترت الاخبار
بامرهم ع امر اصحابهم بتاليف ما يسمعونه منهم وضبطه ونشره
ليعمل بها الشيعة في زمن الغيبة واخبر وابو قوته الوجه
الخامس ان اكثر احاديثنا موجودة في اصول الجماعة التي
اجمعت العصابة علي تصحيح ما يصح عنهم اي علي انهم لم ينقلوا الا
الصحيح وللعلم بوجودها في تلك الاصول طرق من جملتها ان يقطع
بقرينة المقام ان الطريق المذكور للحديث انما هو طريق الي الاصل
الماخوذ منه الحديث وتلك القرينة وافرة في كتابي الشيخ وكتاب
من لا يحضره الفقيه بل في كتاب الكافي ايض عند النظر الدقيق
وقد ذكرهم شيخنا الفقيه الجليل الصدوق ابو عمرو الكشي
قدس الله سره في كتابه فقال قال الكشي اجمعت العصابة علي تصديق
هؤلاء الاولين من اصحاب ابي جعفر ع واصحاب ابي عبد الله ع
وانقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف بن
خربوذ وبريد وابو بصير الاسدي والفضيل بن يسار ومحمد بن
مسلم الطايفي قالوا وافقه الستة زرارة وقال بعضهم مكان

ابو بصير

ابو بصير الاسدي ابو بصير المرادي وهو ليث بن بختري حدثنا
الحسين بن الحسن بن بندار القمي قال حدثني سعد بن عبد الله بن
ابي خلف القمي قال حدثني محمد بن ابي عبد الله المسمعي قال حدثني
علي بن حديد وعلي بن الاسباط عن جميل بن دراج قال سمعت ابا
عبد الله ع يقول اوتاد الارض واعلام الدين اربعة محمد بن مسلم
وبريد بن معوية وليث ابن البختري المرادي وزرارة بن اعين
وبهذا الاسناد عن محمد بن عبد الله المسمعي عن علي بن اسباط عن محمد بن
سنان عن داود بن سرحان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اني
لاحدث الرجل بحديث وانهاه عن القياس فيخرج من عندي
فيتاول حديثي علي غير تاويله اني امرت قوما ان يتكلموا ونهيت
قوما فكل متاول لنفسه يريد المعصية لله تعالي ولرسوله فلو
سمعوا واطاعوا لاودعتهم ما اودع ابي ع اصحابه ان اصحاب
ابي كانوا زينا احياء وامواتا اعني زرارة ومحمد بن مسلم ومنهم
ليث المرادي وبريد العجلي هؤلاء قوامون بالقسط هؤلاء
قوامون بالصدق هؤلاء ان يقول اولئك المقربون انتهي
كلامه قدس الله سره ثم قال في موضع آخر بعد ذلك تسمية الفقهاء
من اصحاب ابي عبد الله ع اجمعت العصابة علي تصحيح ما يصح

من هؤلآء وتصديقهم لما يقولون واقروا لهم بالفقه من دون
اولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم ستة نفر جميل بن دراج
وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عيسى وحماد بن
عثمن وابان بن عثمن قالوا وزعم ابو اسحق الفقيه يعني ثعلبة بن
ميمون ان افقه هؤلآء جميل بن دراج وهم احداث اصحاب
ابي عبد الله عم ثم قال في موضع آخر بعد ذلك تسمية الفقهاء
من اصحاب ابي ابرهيم وابي الحسن الرضاء عم اجمع اصحابنا
على تصحيح ما يصح عن هؤلآء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه والعلم
وهم ستة نفر آخرون السنة النفر الذي ذكرناهم في اصحاب
ابي عبد الله عم منهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيي
بياع السابري ومحمد بن ابي عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن
محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر وقال بعضهم مكان الحسن بن
بن محبوب الحسن بن علي بن فضال وفضالة بن ايوب وقال
بعضهم مكان ابن فضال عثمن بن عيسى وافقه هؤلآء يونس بن
عبد الرحمن وصفوان بن يحيي انتهي كلامه واقول مستند الاجماع
الذي نقله الكشي في حق هذه الاجماع الروايات الناطقة بانهم
معتمدون في كل ما يروون وبعد التحقيق ظهر عليك وانكشف

لديك

لديك ان ما ذكره رئيس الطائفة في كتاب العده من انه اجمعت
الطائفة على صحة مراسيل جمع من الرواه كما اجمعوا على صحة مسانيدهم
بنا على ورود الروايات الناطقة بانهم معتمدون في كل ما يروون
والمتاخرون كالشهيد الثاني في شرح رسالته في فن دراية الحديث
تكلمون على الاجماع الثاني وسببه قلة تتبعهم واستعجالهم في التا
ليفات واشتغالهم بها قبل ان يحققوا المباحث وبناؤهم تصانيفهم
على المقدمات المالوفة المشهورة التي يوجد مصداقها في
احاديث العلامه وفي رواة احاديثهم كما صرح بذلك ولد الشهيد
الثاني وقد مر نقله عنه الوجه السادس توافق اخبار الائمه
الثلثه قدس الله اسرارهم في صحة احاديث كتبهم ولا يقدح في ذلك
اشتمال طرق كثير منها على من تغير حاله من الاستقامة اما بانتحال
المذاهب الفاسدة او بظهور الكذب منه وطرو الاختلال عليه
بعد ان كان ثقة مستقيما ويؤيدهم ما تقدم نقله عن السيد
الاجل المرتضي رضي الله عنه الوجه السابع انه لو لم يكن احاديث
كتبنا ماخوذة من الاصول المجمع عليها لزم ان يكون اكثر
احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والعادة قاضية ببطلانه
الوجه الثامن ان كثيرا ما يطرح رئيس الطائفة الاحاديث
الصحيحه باصطلاح المتاخرين ويعمل بنقايضها الوجه التاسع

ان كثيرا ما يعتمد رئيس الطائفة علي طرق ضعيفة مع تمكنه من طرق
آخر صحيحة فلولا ما ذكرناه لما وقع في مثله ذلك عادة الوجه
العاشر ان رئيس الطائفة صرح في كتاب العدة وفي اول الاستبصار
بان كل حديث عمل به ماخوذ من الاصول المجمع علي صحة نقلها و نحن
نقطع عادة بانه ما كذب الوجه الحادي عشر ان شيخنا الصدوق
قدس سره ذكر مثل ذلك بل اقوي منه في اوايل كتاب من لا يحضره
الفقيه ونحن نقطع عادة بانه ما كذب الوجه الثاني عشر انا
قطعنا قطعا عاديا في اكثر رواة احاديثنا بقرينة ما بلغنا من احوالهم
انهم لم يرضوا بالافتراء في رواية الحديث والذي لم نقطع في حقه
بذلك انتهي كلامه اقول هذه الوجوه كلها باطلة غير ذاله علي
مدعاه الجواب عن الوجه الاول ان الاجماع عند الامامية حجة
مع العلم بدخول الامام المعصوم في الجماعة وقد بينا في بحث الاجماع
ضعف طرق العلم بدخول الامام وان سلمنا صحة طريق العلم بدخول
الامام وامكان تحقق الاجماع فهو منقول بخبر الواحد وليس ثم
دليل علي حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وان سلمنا حجيته فلا
حصول العلم القطعي منه بل حصوله من خبر الواحد ممتنع وايضا
لا نم ان الصحيح علي مذهب المتقدمين بمعني قطعي الصدور عن
الامام عم بل الذي يظهر من كلام الشيخ في العدة ان الصحيح حديث

رواه

رواه الثقة وكذا يستفاد من كلام ابن بابويه في الفقيه فانه عد
احاديثه في اول الكتاب صحيحة ثم ذكر في باب ما يصلي فيه وما لا يصلي
فيه من الثياب ما يدل علي انه يعمل بخبر الثقات وان اتصل السند
بالمجهولين وان كان مرفوعا منقطعا غير متصل وهذه عبارته فاما
الحديث الذي روي عن ابي عبد الله عم انه قال لا باس ان
يصلي الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه لان الذي
يصلي له اقرب اليه من الذي بين يديه فهو حديث يروي عن
ثلثة من المجهولين باسناد يرويه الحسن بن علي الكوفي وهو معروف
عن الحسين بن عمرو عن ابيه عن عمرو بن ابرهيم الهمداني وهم مجهولون
يرفع قال قال ابو عبد الله عم ذلك ولكنها رخصة اقترنت بها
علة صدرت عن ثقات ثم اتصلت بالمجهولين والانقطاع فمن
اخذ بها لم يكن مخطئا بعد ان يعلم ان الاصل هو النهي وان الا
طلاق هو رخصة رحمة وذكر في كتاب الصوم وباب صوم
التطوع ما يدل علي ان الصحيح عنده ما صححه محمد بن الحسن بن
الوليد والصحيح عند محمد بن الحسن ما كان رواية ثقة وهذه
عبارته واما خبر صلوة يوم غدير خم والثواب المذكور فيه
لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن رحمه الله كان لا يصححه و
يقول انه من طريق محمد بن موسي الهمداني وكان غير ثقة وكل

مالم يصحح ذلك الشيخ قدس الله روحه ولم يحكم بصحته ويقول
من الاخبار ما هو عندنا متروك غير صحيح انتهى كلامه وادعى
المستدل من ان الرواة عرضوا مؤلفاتهم على الائمة عم ثم
بل الحق ان العمل باخبار الثقات عند الشيعة كان جايزا فكانوا
يكتفون بها والتقية كانت مانعة من عرض المؤلفات على الائمة عم
بل كانوا يختلفون الى الائمة عم بحيث لا يطلع المخالفون عليهم
والتقية في زمن الائمة كانت شديدة الا في قليل من الاوقات
والجواب عن الوجه الثاني ان طلب العلم في زمن التقية متعسر
بل متعذر ولذا جوز له العمل بخبر الواحد وان سلمنا وجوب
طلب العلم على الحاضرين القادرين عليه فليس يفيدنا علمهم
علما لان خبرهم عن معلوماتهم خبر واحد وهو لا يفيد
الا الظن والجواب عن الوجه الثالث انه كلام لا يفيد العلم
بمدعاه ولا الظن فانه سبحانه بمقتضى حكمته سوغ لنا العمل
بمحكمات القرآن وبخبر الواحد في زمن غيبته الامام عم فعلى
هذا لم يلزم ان يضيع من في الاصلاب والجواب عن الوجه
الرابع ان امرهم عم الرواة بكتابة ما يسمعونه ليعمل به من
في زمن الغيبة لا يستلزم ان يكون ما في كتبهم مفيد للعلم
وكيف يمكن ان يكون مفيدا للعلم مع كونه من اخبار الاحاد

والجواب

والجواب عن الوجه الخامس ان ما ادعاه الكشي من الاجماع
على تصحيح ما يصح عن جماعة معلومة خبر واحد ولا دليل على العمل
بالاجماع المنقول بخبر الواحد وعلى تقدير التسليم لا يفيد العلم
مع ان قول الكشي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم
غير مطابق لمدعى المستدل فان معناه ان الشيعة اتفقوا
في الحكم بصحة حديث انتهى الى هؤلاء ينقلون الروايات الثقات
ولم يسئلوا عن حال الذين نقل هؤلاء عنهم وحاصل المعنى ان
الشيعة كانوا عالمين بمسندات هؤلاء ومرسلاتهم ولا ريب
ان هذا المعنى غير موافق لمدعى المستدل وهو افادة احاديث
هؤلاء العلم القطعي والجواب عن السادس ان توافق الثلثة
في الراي لا يفيد العلم مع ان قول الكليني وابن بابويه ان احاديثهم
صحيحة ليس نصا فيما ادعاه بل الظاهر منه ان احاديثهم منقولة
عن الثقات وقول الشيخ في العدة صريح في انه عامل بخبر الواحد
والصحيح عنده خبر رواه الثقات وليس كلامه موافقا لما ادعاه
المستدل والجواب عن السابع ان احاديث كتبنا ماخوذة
من الاصول والمصنفات التي الفها الثقات والعمل بخبر الواحد
جائز اذا كان رواه ثقة وما لم راويه ثقة نعمل به احتياطا
ولا يلزم منه مفسدة والجواب عن الوجه الثامن انه لا يدل

علي مدعاه وهو افادة احاديثنا العلم والتسبب في ان الشيخ قد
يطرح الخبر الصحيح ويعمل بالخبر الضعيف انما كون خبر الضعيف
موافقا للكتاب او للسنة المتواترة او الاجماع او البرهان العقلي
والجواب عن العاشر ان الشيخ رحمه الله ادعي في العدة الاجماع
علي جواز العمل باخبار الاحاد التي في كتبنا ان كان راويها ثقة
ولم يدع العلم بصدور احاديثنا عن ائمتنا علما قطعيا ليوافق
قول المستدل وان سلمنا موافقته قوله لقول المستدل فلا نم حصول
العلم بصدقه وعدم خطائه لان لا دليل علي عصمته نعم قد حصل
لنا من القرائن الوثوق بقوله ولكن لم يبلغ الي حد العلم بصدقه
وعدم خطائه والجواب عن العاشر انه ان سلمنا امتناع الكذب
علي الصدوق فلا يمتنع عليه الخطاء وان سلمنا امتناع الكذب بدل الحادي عشر
والخطاء عليه فلا يحصل ايضا من قوله العلم بصدور احاديثنا
عن المعصومين نعم لانا قد بينا ان الصحيح عنده ما كان راويه ثقة
لا ما كان صدوره عن الامام قطعيا كما ظنه المستدل والجواب
عن الثاني عشر ان دعوي وجود القرائن الدالة دلالة قطعيا علي
ان اكثر الروايات لم يفتروا غير مسلم بل الحق ان بالقرائن يحصل
لنا الوثوق بكثير من الروايات ولكن لا يبلغ الي حد العلم والقطع
بعدم الافتراء بل العلم والقطع مخصوص بمن علم بالدليل

القطعي

القطعي عصمته فصل في بحث الاجتهاد قال صاحب المعالم الاجتهاد
في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل و
لا يقال ذلك في حقه واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه
في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزيه
بمعني جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها
اولا ذهب العلامه رحمه الله في التهذيب والشهيد في الذكري
والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامه الي
الاول وصار قوم الي الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع علي دليل
مسئلة بالاستقصاء فقد ساوي المجتهد المطلق في تلك المسئله و
وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها ايضا فكما جاز لذلك
الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الآخرون بان كل ما يقدر جهله
يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضي
ما يعلم من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو
دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور
يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار
علي استنباط بعض المسائل دون بعض علي وجه يساوي استنباط
المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد علي

علي هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به
نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته علي استنباط
المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في
العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته علي
استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الي الاحتياط من حيث ان عموم القدرة
انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطاء
من الناقصة فكيف تستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق
انما هو علي دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصي
ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل علي مساواة التجزي للاجتهاد
المطلق واعتماد متجزي عليه يفضي الي الدور لانه تجز في مثل مسئلة
التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الي فتوي المجتهد
المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء
بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض
الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه
ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الي التقليد
وان شئت قلت تركبه من التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهي
اقول قد بينا في اول الكتاب ان الاجتهاد علي مذهب الامامية باطل
ساقط عن درجة الاعتبار وقد دلت علي بطلانه الآيات

المحكمة

المحكمة والروايات المتواترة فالحق عندنا ان الظن ليس مناطا
للاحكام بل مناط الاحكام مدلول الروايات ومدلول الآيات المحكمات
فعلي ما اخترناه اجتهاد المتجزي واجتهاد المجتهد المطلق في البطلان
متساويان ولا يخفي ان عملنا بالروايات ليس من حيث انها تفيد الظن
كما ظنه القائلون بالاجتهاد ولا من حيث انها تفيد العلم واليقين كما حسبه
الفاضل الاسترابادي رحمه الله بل من حيث دلالة الدليل القطعي
علي العمل بها كالعمل بشهادة الشاهدين العدلين فظهر بما ذكرناه
بطلان جميع ما ذكر صاحب المعالم في هذا المقام سيما ادعاءه
الاجماع في اعتماد ظن المجتهد المطلق مع كثرة الآيات وتواتر
الروايات عن الائمة الهداة عم ونص قدماءنا الثقات علي عدم
جواز العمل بالظن ثم قال رحمه الله والاجتهاد المطلق شرائط
يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة
الادلة علي المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة
ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الي الكتب المعتمدة ويدخل
في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها
ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلق بالاحكام

بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل
باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة بالجرح
والتعديل وبالمراجعة وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من
احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من
مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد
كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال
على كل اصل منها لما قبلها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون
وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز
بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة
ادراك يقتدر بها على اقتباص الفروع من الاصول ورد الجزئيات
الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم
ان جمعا من اصحابنا وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه
العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف
بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم العقد فلا
عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل
بها الدربة فيه وتعين على التوصل اليه وما يلهج به جملة او تجاهلا
بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرنا
من الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي تقتضي

الضروره

الضرورة من الدين يكذبها انتهى اقول قد بينا بطلان الاجتهاد
وعدم جواز العمل بظن المجتهد فالذي يجوز ان يستفتيه العامي
فيفتيه هو المتفقه في الدين العارف بمحكمات القرآن واحاديث
المعصومين القادر على التمييز عند تعارضها وتخالفها المطلع
على احوال رجال اسانيدها فالفقيه يحتاج الى معرفة اللغة
والنحو والصرف وايضا يحتاج الى معرفة مذاهب الفقهاء ليعرف
المجمع عليه والشاذ النادر وما وافق العامة وما خالفهم و
ولا يحتاج الفقيه الى ما دونه المتكلمون من علم الكلام لان
القرآن والحديث مشتملان على الادلة الكلامية الموجبة
للايمان ولا يحتاج ايضا الى معرفة الادلة الظنية الاصولية لان
لا يغني من الحق شيئا بل يكفيه الكتاب والسنة وكذا لا يحتاج الى
المنطق لانا نعلم انه لم يكن معروفا عند الصحابة والتابعين
الى زمن المامون خليفة المخالفين بل هو الذي روج المنطق
والفلسفة بين المسلمين قد قال جماعة من الاصوليين القائلين
بالاجتهاد والعمل بالظنون ان المنطق مما يتوقف عليه الاجتهاد
لظنهم انه حافظ للذهن عن الخطاء وهو خطاء لان اكثر
من الخطاء في المسائل الاصولية والفقهية وغيرهما مع انه ليس
للمنطق ما يحفظ الذهن عن الخطاء فيه ولا يجوز ان يكون

المنطق حافظا للنفس عن وقوع الخطاء فيه لانه يستلزم الدور
وهو محال وثانيا قلناه كثرة خطاء الماهرين في المنطق في اصول
واصول الفقه وعلم الفقه وغيرها فلو كان المنطق حافظهم
فلم كثر خطاهم بل التحقيق عند من اتقي واتبع الهدي حافظ الذهن
حافظ الذهن عن الخطاء هو نهي النفس عن الهوي فان قيل المنطق
حافظ الذهن عن الخطاء فيه لان مسائله نوعان بديهيه ونظريه
فاما بديهياته فيحفظ الذهن عن الخطاء في نظرياته فلا يلزم دور
قلنا البديهيات ليست مسائل العلم لان الصبيان والمجانين شركاء
للعقلاء في ادراك البديهيات الا تري ان الصبي والمجنون اذا
رايا دخانا وراء الحائط يحكمان لوجود النار ولان مسائل المنطق
هي قضاء مستدل عليها فيه وكذا مسائل ساير العلوم فثبت ان
البديهيات ليست مسائل العلم بل البديهيات مباد لمسائل العلوم
ليستدل بها علي مسائل كل علم فثبت ان معرفة من العلوم متوقفة
علي مسائل المنطق بل مسائله ومسائل غيره من العلوم متوقفة
علي البديهيات الحاصلة للانسان بالاضطرار لا بالاكتساب
والاختيار وحافظ الذهن عن الخطاء في الاستدلال ليس
الا منع النفس عن الهوي فصل قال صاحب المعالم اتفق الجمهور
من المسلمين علي ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات

التحقيق

التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم لان الله تعالى كلف
فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقي في العهدة وخالف
في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا
واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الي النظر والاجتهاد
فالواجب علي المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه ح قطعا
بغير خلاف يعبو به نعم اختلف الناس في تصويب فقيل كل مجتهد
مصيب بمعني انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد
فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل
ان المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الي
الصواب وقد جعله العلامة في النهاية راي الامامية وهو مؤذن
بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اري للبحث في ذلك بعد
الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير
حججهم علي ما فيها من الاشكال اوفق لمقتضي الحال انتهى اقول تحقيق
المقام ان كل امر لا يجوز تغيره عما هو عليه من وجوب الي حظر
او من حسن الي قبيح كحدوث العالم وصفات الصانع وتوحيده
وعدله والنبوة والامامة وكقبح الظلم والعبث والكذب وحسن
شكر المنعم ورد الوديعة والانصاف وما يجري مجري ذلك

الحد فيه واحد من خالفه ضال فاسق وربما كان كافرا وبما ذكرناه
صرح الشيخ في العده واما ما يمكن تغيره بحسب المصالح فاختلفوا فيه
العلماء قال الشيخ في العده ان اكثر المتكلمين والفقهاء ذهبوا الي
ان كل مجتهد مصيب في الاجتهاد والحكم ثم قال رحمه الله والذي
اذهب اليه وهو مذهب شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين
وهو الذي اختاره سيدنا المرتضي قدس الله روحه واليه كان
يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه
كان مخطئا فاسقا لا يخفي ان هذا الكلام صريح في ان مذهب الاماميه
غير ما نصب اليهم العلامه في النهايه فان قيل كيف يجوز ان يكون
ما ذكره الشيخ مذهب الاماميه مع كثرة اختلافهم في الفروع فيلزم
ان يكون اكثر المختلفين فسقه قلنا ليس الامر كما توهم لان الاحكام
علي ما بينا نوعان اختياريه واضطراريه اما المكلفون بالاحكام
الاختياريه وهم الذين كان اخذ الاحكام عن الائمه ع ميسرا لهم
فكانوا تابعين ولم يكن اختلاف بين اقوالهم الا من حيث التقيه
وعدم التقيه واما الاحكام الاضطراريه فالمكلفون بها لم يكن
اخذ الاحكام عن الائمه ع ميسرا لهم فهم اختلفوا بسبب اختلاف
الروايات والحكم الاضطراري هو العمل بمدلول الروايات
فهم لم يخالفوا حكم الله فيلزم ان يكونوا فسقه نعم من عمل منهم

بالقياس

بالقياس والاستحسان وغيرهما من الامارات المفيده للظن ولم يقتصر
علي العمل بالروايات مع وجود الآيات والروايات المتواتره من جهة
المعني الصريحة الداله علي عدم جواز العمل بالظن فهم غير معذورين
بل هم معاقبون مواخذون ان لم يرحمهم ارحم الراحمين ببركات
الائمة المعصومين الذين هم شفعاء يوم الدين ع وصلوات من رب
العالمين توضيح الكلام وتبيين المرام ان الاحكام التي يمكن التغير للنسخ
فيها نوعان احدهما الاحكام الاختياريه التي اوجب الله تع العلم والعمل
بها حال الاختيار وامكان اقتباس من مشكوة النبوة والحوان
كل قضيه لله فيها حكم معين وكل هذه الاحكام الاختياريه كانت
محفوظة في مدينة العلم وجعل الله تع لتلك المدينه اثني عشر بابا
وامر الناس باتباعنا واخذ العلم منها والنوع الثاني الاحكام الاضطراريه
وبعده مكلف من لم يمكنه الاتيان الي الابواب اما لبعد المكان او لوجود
التقيه والخوف من اهل البغي والعدوان ونحن في هذا الزمان
مكلفون بالاحكام الاضطراريه وهي ما دل عليه الآيات المحكمات
وما وصلنا من الروايات عن الثقات والتوقف والاحتياط
فيما لم يرد فيه خبر عن الثقات وليس الظن عندنا مناطا للاحكام
فالعامل بمدلول الاخبار علي الوجه المنقول عن الائمة الاخيار
ليس بمخطئ وان لم يكن موافقا للاحكام الاختياريه المحفوظه

عند اصحابنا العصمة ع فظهر بما قلناه بطلان القولين النصوبيب
والاخطاء وصحة امر هو بينهما ثم اعلم ان الشيخ والمرتضى رحمهما الله
لما حسبوا ان الشيعة في زمن الغيبة مكلفون بالنوع الاول من الاحكام
ورا والادلة القاطعة على عدم جواز العمل بالظن فاشتبهة عرضتهم
تمسكوا فيما لم يرد فيه المحكمات من الايات والروايات بالاجماعات
وقد ذكرنا في بحث الاجماع شبهتهم وبينا بطلانها والاسترابادي
رحمه لشبهة عرضته حكم بصحة جميع احاديثنا بمعنى انها صادرة قطعا
عن اصحاب العصمة ع وقد بينا شبهة وسائر المتاخرين لما حسبوا انهم
مكلفون بالنوع الاول من الاحكام ورا واطرق العلم عدا قالوا بالاجتهاد
ولكن تركوا التصويب لغاية ظهور بطلانه واختاروا الاخطا
لكون بطلانه اخفى وانا اخترت بحمد الله تعالى خيرالامور اوسطها
في التقليد قال صاحب المعالم رحمه الله والتقليد هو العمل
بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا
فالرجوع الى الرسول مثلا تقليد اله وكذا رجوع العامي الى
والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف
وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر علماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ
درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم
وعزي في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم

القول بوجوب الاستدلال على العوام واغنم اكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص
الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد
نص قاطع في صحته ودلالته والنصوص محصورة فضعف
هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء
على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك
بانه لو وجب على العامي النظر في دلالة المسائل الفقه لكان ذلك
اما قبل الواقعة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع
ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر
بامر المعاش المضطر اليه عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين
وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه انتهى كما لا يجوز
عندنا الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن لا يجوز التقليد بمعنى اتباع
ظن المجتهد نعم يجوز للعامي ان يستفتي الفقيه المحدث ويجوز
للفقيه ان يفتيه والاحوط ان يذكر المفتي دليل المسئلة
من الاية والرواية وفي موضع لم يرد فيه اية او رواية
يامره بالتوقف والاحتياط فان كان مراد من قال بوجوب
طلب الدليل على العامي المستفتي هذا القدر فهو حق وهو المستفاد
من اثار الائمة الاطهار ع وان كان مرادهم انه يجب على العامي الاستدلال

كاستدلال الفقيه المحدث فهو باطل ظاهر البطلان ويدل علي جواز
الافتاء والاستفتاء بالمعني الذي اخترناه قوله تعالی فلولا نفر من كل
فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون ووجه الدلالة ظاهر ويدل ايضا علي جواز
الاستفتاء الاحاديث المتواترة من جهة المعني وقد ذكرنا كثيرا منها
في بيان جواز العمل بخبر الواحد وشيخ الطائفة رحمه الله بعد
ما نقل في العدة اختلاف علماء العامة والخاصة في هذه المسئلة
قال والذي يذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر علي البحث
والتفتيش تقليد العالم يدل علي ذلك اني وجدت عامة الطائفة
من عهد امير المؤمنين الي زماننا هذا يرجعون الي علمائها ويستفتونهم
في الاحكام والعبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوغون
لهم العمل بما يفتونهم وقد كان من الخلق العظيم ولم يحك من واحد
من الائمة عم النكير علي وا[...]ن هؤلاء ولا ايجاب القول
بخلافه بل كانوا يسوغون في [...]لك فمن خالف في ذلك كان
مخالفا لما المعلوم خالفه [...] انتهي كلامه رحمه الله قال
صاحب المعالم طاب ثراه [...] وجعل الجنة مثواه والحق
منع التقليد في اصول العقايد وهو قول جمهور علماء
الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قايم

علي خلافه

علي خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
بعد مصيره الي المنع في هذا الاصل وذكر الاحتجاج عليه قال
واذا ثبت انه غير جاير فهل هذا الخطاء موضوع قال شيخنا ابو
جعفر رضي الله عنه نعم وخالفه الاكثرون احتج رضي الله عنه
باتفاق فقهاء الامصار علي الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه
لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة
انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول
ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمواخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون
الحكم بالشهادة موقفا علي الحكم بحصول تلك الادلة للشاهد لهم
لكن ذلك محال ولان النبي صم كان يحكم باسلام الاعرابي من غير
ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور
الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام
اشعار بميل المحقق الي موافقة الشيخ علي ما حكاه عنه او تردده
فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات مصطلح عليها
ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل
الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل باليسير نظر ولذلك
لم يوقفوا قبول الشهادة علي استعلام المعرفة ولم يكن النبي صم

لقده
يعرض الدليل علي الاعرابي المسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا
كما قال الاعرابي البعرة تدل علي البعير واثر الاقدام علي المسير افسما
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل علي اللطيف الخبير
مانقل عن الشيخ من ان المقلد مطلقا تقليده خطاء موضوع ومانسب
اليه من الدليل غير موافق لقوله في العدة لانه بعد ما حكم بوجوب
الاستدلال علي العامي في الاصول وجواز تقليده في الشرعيات
كان
قال الذي يقوي في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان
مخطيا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه لاني لم اجد احدا
من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد
مثل اعتقادهم وان لم يسند الي حجة عقل وشرع ثم اقول
التحقيق ان المعرفة فطرية والانسان يحتاج الي ادني تنبيه
فه
والتنبيهات في القران والاحاديث كثيرة فلا يحتاج المكلف في المعر
الي تفصيلات المتكلفين بل الحق ان كلام المتكلمين لامتزاجه بكلام
فه
الفلاسفة ضرره اكثر من نفعه وقد بسطنا الكلام في كون المعر
فطرية في كتاب حكمة العارفين صفات المفتي قال صاحب المعالم
ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون
عدلا مؤمنا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرا
لين
فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او بشهادة العد

العارفين

العارفين لا تغنا حجة شرعية ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف
فان العلامة رحمه الله قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه
بصحة اجتهاد المفتي لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد
بل يجب عليه ان يقلد من غلب علي ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع
وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوي بمشهد
من الخلق واجماع المسلمين علي استفتائه وتعظيمه وقال
المحقق رحمه الله ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا
تصافه
ولا داعيا الي نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا ا
بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا
لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته العلما
وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوي وبلوغه اياه والاختلاف
لاقوي
بين هذين الكلامين ظاهر كما يري وكلام المحقق رحمه الله ا
ووجهه واضح لا يحتاج الي البيان واحتجاج العلامة رحمه الله
نبه عليه
بالاية علي ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيما وقد
في الفوايد واما ثانيا فلانه علي تقدير العموم لا بد من تخصيص
اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوي بالنظر الي سوال الاستفتا
للاتفاق علي عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح
عنه
فلا بد وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضي رضي الله

من العلوم بحصول الش
ومايقوم مقام العلم صح

الموافقه لما ذكره المحقق حيث قال و للعامي طريق الي معرفة صفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطه و الاخبار المتواتره
حال العلماء في البلد الذي يسكنه و رسمهم في العلم و الصيانه ايض
و الديانه قال و ليس يطعن في هذه الجمله قول من يبطل القياس
يقول كيف يعلمه عالما و هو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس
بالنجارة و الصناعة في البلد و ان لم نعلم شيئا من النجارة و الصناعة
و كذلك العلم بالنحو و اللغة و فنون الآداب اذا عرفت هذا
ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر و كذا مع التعدد و الاتفاق
في الفتوي و اما مع الاختلاف فان علم استواءهم في المعرفة و العدالة
تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء و ان كان بعضهم ارجح في العلم و العدالة
من بعض تعين عليه تقليده و هو قول الاصحاب الذين وصل
الينا كلامهم و حجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب و اوكد
و يحكي عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايض و الاعتماد علي ما عليه
الاصحاب و لو ترجح بعضهم بالعلم و البعض بالورع قال المحقق
رحمه الله يقدم الاعلم لان الفتوي يستفاد من العلم لا من الورع
و القدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوي بما لا يعلم فلا اعتبار
برجحان ورع الاخر و هو حسن انتهي يلزم علي ما اختاره
المحقق و صاحب المعالم ان لا يتيسر للعامي استفتاء لانهما جعلوا

طريق

طريق معرفة المفتي منحصرا في الممارسة و شهادة الشاهدين من العلماء
فيلزم ان يكون الشاهدان مجتهدين لانه لا يعرف اجتهاد المفتي
سوي المجتهد فيحتاج الشاهدان الي مجتهدين آخرين ليشهدا علي
اجتهادهما فيلزم التسلسل فاما علي ما اخترناه من بطلان الاجتهاد
و وجوب العمل بالروايات فعلي العامي ان يستفتي من كان مشتهرا او موصوفا
بعلم الدين و رواية احاديث المعصومين عم و يدل علي ما اخترناه
الاحاديث المذكورة و ان اختلف الرواة من جهة اختلاف
الرواة فيرجع الي الترجيحات المذكورة في الاحاديث التي ذكرناها
آنفا و ان لم يكن قادرا علي الترجيح فيعمل بالاحتياط و ان لم يمكن الاحتياط
فيعمل بالاحاديث الدالة علي انه باي الحديثين عمل من باب التسليم
وسعه و ما توهم صاحب المعالم من ان قول المرتضي رحمه الله
موافق لقول المحقق توهم بعيد لانه في الذريعه صرح بابطال الاجتهاد
و ما نقل عنه صاحب المعالم من ان معرفة صفة المفتي تحصل
من المخالطه و التواتر يدل ايض علي ما ادعيناه لانه لا يمكن
معرفة كون الرجل مجتهدا من الرواية لانه من شرط التواتر
ان يكون المخبر عنه محسوسا و الاجتهاد غير محسوس
صاحب المعالم ذهب العلامه في التهذيب الي جواز بناء المجتهد
في الفتوي بالحكم علي الاجتهاد السابق و منع من ذلك المحقق

نعم من شرائط تسويغ الفتوي ان يكون المفتي بحيث اذا سئل
عن ابه الحكم في كل واقعة يفتي بما اتى به وبجميع اصوله التي بنا عليها
وقال في موضع آخر اذا افتي المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت نفسها
في وقت آخر فان كان ذاكرا للدليل جاز له الفتوي وان نسيه
افتقر الي استيناف نظر فان ادي نظره الي الاول فلا كلام فان خالفه
وجب الفتوي بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولي غير ان
ما ذهب اليه العلامه متوجه لان الواجب علي المجتهد تحصيل
الحكم بالاجتهاد فقد حصل فوجب الاستيناف عليه بعد ذلك
يحتاج الي الدليل وليس بظاهر انتهى هذه المسئله من فروع
الاجتهاد ولا نقول به نعم لو كان مستند فتواه حديثا ثم اطلع علي
حديث بخلافه فيرجع فيلاحظ وجوه الترجيح فيعمل بالراجح والا فلا
قال صاحب المعالم لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي
في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا احتجوا لذلك
بالاجماع علي جواز رجوع الحايض الي الزوج العامي اذا روي
عن المفتي وبلزوم بالتزام السماع منه انتهى كلامه لا نم تحقق
الاجماع علي رجوع الحايض الي الزوج العامي وان سلمنا فاجراء
حكمها في غيرها قياس وهو بط علي مذهبنا نعم ما احتج اخترناه
يمكن الاستدلال علي عدم وجوب المشافهة بان فتوي المفتي رواية

عن المعصومين

عن المعصومين عم ونقل الثقة كاف في الروايات وقال ايض
صاحب المعالم وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب
الاطباق علي عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة
للمنع في كلام الاصحاب علي ما وصل الينا رديه جدا لا يستحق ان يذكر
ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا
وللزوم الحرج الشديد بتكلف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين
لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة
في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة علي ان القول بالجواز قليل الجدوي علي اصولنا
لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الي الفتوي
المجتهد وحينئذ فالقايل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الي فتواه
فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوي الموتى
في غيرها بعيد من الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا
علي المنع من الرجوع الي فتوي الميت مع وجود المجتهد الحي بل حكي
الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى التحقيق علي ما اخترناه
ان فتوي المفتي اذا لم يكن مستندة الكتاب والسنة فلا يجوز للعامي
ان يعمل به سواء كان حيا او ميتا واذا كان مستندة الكتاب والسنة
فيجوز للعامي اذا استفتي منه ان يعمل بفتواه اية سواء مات المفتي

ام لم يمت بحكم الاستصحاب ولاطلاق الدليل الدال على جواز العمل
بفتوى المفتي اما الاشكال في الرجوع الى فتاوى المفتي الميت بدل
على الجواز اطلاق بعض الاحاديث المذكورة الدالة على وجوب
الرجوع الى الرواة ولكن الاحوط الرجوع الى المفتي الحي
في تعارض الاخبار ووجوه الترجيح قال صاحب المعالم خاتمة في
التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين عند المجتهد
يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع
الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح
بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض وعدم امكان
الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار
لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها
الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة
احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فيرجح روايته الاكثر لقوة الظن
اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا
فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني يجان
الراوي احدهما على راوي الآخر في وصف يغلب معه ظن الصدق
كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق رحمه الله

يرجح الشيخ الضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة
قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار
ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية
العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء والنسب بنقل الحديث على
وجه فكانت اولى الثالث قلة الوسائل وهو علو الاسناد فيرجح
العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال
العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه
كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط الا انه مرجوح
باعتبار ندرته وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد
الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين وتساووا
في الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر
فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور في مثله غير معقول
واشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات مستدرك لان المفروض
في باب الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو غالبا
يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الآخر ما يساويها
او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية
الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ
المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ انه

قال اذا روي احد الراويين اللفظ والاخر المعني وتعارضا فان
كان راوي المعني معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق
منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق رحمه الله
وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ
بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعني مشروطة
بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل تقتضي
التقديم مطلقا الا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعني كما شرطه
الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الي المتن وهو من وجوه احدها ان يكون
احد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح
الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح علي الفصيح خلافا للعلامه
في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح
وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته
او يكون اقوي ولا يوجد مثله في الآخر فيرجح متاكد الدلالة
ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول
الوقت من قوله فضر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله
وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الآخر
مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا
لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوي والاظهر

منه

منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوي والاظهر ورابعها ان يكون
دلالة احدهما علي المراد منه غير محتاجة الي توسط امر آخر ودلالة آخر
موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هاهنا وجوها آخر كثيرة
والقبول فيها داخل فيما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر
كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد علي المخصص
والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة علي ما اقتصر فيه علي الحكم وترجيح ما يكون
اللفظ اقل احتمالا علي ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين علي المشترك
بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الي
ترجيح الحقيقة علي المجاز والثاني الي ترجيح الاقوي دلالة علي الاضعف
لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور
الخارجة وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر فانه
يرجح به علي ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به
علي الآخر قال المحقق رحمه الله اذا عمل اكثر الطائفة علي احد الروايتين
كانت اولي اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة
الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل
وموافقة الآخر فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب
بعضهم الي ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ رحمه حجة الاول وجهان
احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه

مالايعلم الائمة والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان
اعتبار الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي النسخ لانه يزيل
حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لان الله حكم الناقل
بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا
يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ
فايدة التاسيس اقوى من فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع على
الاكثر فايدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدير
المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان
مضمونه معلوم او ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم
مرجوحيته بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل
فظاهر واما المقرر فلوروده موسسا بعد رفع الناقل فيكون
هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى قال المحقق
رحمه الله بعد نقل القولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق
انه اما ان يكون الخبران عن الرسول ص او عن الائمة ع فان كان
عن النبي ص وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا
للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل
ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة ع

وجب القول

وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود
والنسخ لا يكون بعد النبي ص الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل
الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في موافق
وقد حكي المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة
والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر
ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات
لمسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه
فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل
الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع
الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى
لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة
لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب
العمل بالحديث قلنا انما يصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول
مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب العمل هذا كلامه
وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات
لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر
المعتبر من الاحاد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته
فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان

محتمل لان احتمال التقية علي ما هو المعلوم من حال الائمة عم اقرب
واظهر وذلك كاف في الترجيح وكلام الشيخ عندي هو الحق انتهى
كلامه رحمه الله اقول علي ما اخترناه من بطلان الاجتهاد والعمل
بالظن ووجوب العمل بالروايات لا يجوز لنا ان نتعدى
عن الترجيحات التي تضمنتها الروايات التي قدمناها قال محمد بن
يعقوب الكليني في اول الكافي فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع
احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عم برايه الا ما
اطلقه العالم بقوله عم اعرضوها علي كتاب الله فما وافق كتاب الله
عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله دعوا ما وافق
القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عم خذوا بالمجمع عليه فان المجمع
عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا
احوط ولا اوسع من الامر فيه اخذتم من باب التسليم وسعكم
انتهى قوله رحمه الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف
الرواية فيه عن العلماء عم برايه كلام صحيح لا ريب فيه ولكن قوله
لا نجد شيئا احوط الي اخر كلامه محل نظر بل الاحتياط يقتضي الرجوع
الي الترجيحات المذكورة مهما امكن وتيسر ومع الياس من الترجيح
العمل بالحديث المذكور بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم ثم لا يخفى
ان المحقق رحمه الله من انه لا يجوز اثبات المسئلة الاصولية

بخبر الواحد

بخبر الواحد توهم بعيد لانه اذا ثبت بالدليل العلمي جواز العمل
بخبر الواحد جاز ان يستدل به علي المسائل الاصولية والفروعية
ولا يلزم من اثبات المسئلة الاصولية بخبر الواحد بعد ثبوت جواز
العمل به مفسدة ثم لا يخفى ان الامر بترجيح ما خالف العامة علي
ما وافقهم قد نقل عن اهل البيت عم بعدة طرق فلا وجه لترك
اعتباره تم المطلب الثاني المطلب الثالث في الدراية مقدمة الدراية
علم يبحث فيه عن متن الحديث وطرقه وموضوعه الراوي والمروي
وغايته معرفة ما يقبل ليعمل به وما يرد ليجتنب الخبر هو كلام
يكون لنسبته خارج في احد الازمنة الثلثة تطابقه او لا تطابقه
والحديث في اللغة ضد القديم وفي الشرع حكاية قول المعصوم
او فعله او تقريره والخبر اعم منه والحديث القدسي هو حكاية
قول الله تعالى من غير القرآن وقيل قد يخص الخبر بما جاء عن غير المعصوم
وهو غلط والاثر يطلق علي ما جاء عن المعصوم وغيره ومتن الحديث
هو ما يتقوم به المعنى والسند هو طريق المتن والاسناد هو رفع
الحديث الي قائله من نبي او امام ثم اعلم ان الخبر منحصر في الصدق
والكذب خلافا للجاحظ فانه اثبت واسطة بينهما لانه شرط
في صدق الخبر مع مطابقته للواقع اعتقاد المخبر انه مطابق
وفي الكذب اعتقاد عدم المطابقة والصدق علي مذهب النظام

المطابق لاعتقاد المخبر والكذب ما لا يطابق اعتقاده فقول الاسماء
تحتنا معتقدا ذلك كذب وهذا ان الفول لان بمعزل عن الصوا
النايم وذهب سيد المرتضي لان الخبر لا يتحقق الامع قصد المخبر
لوجوده من الساهي والنايم ومثل ذلك لا يسمي خبرا وكلامه رحمه الله
لامن وجد ثم الخبر ان نقله جماعة يمتنع تواطؤهم علي الكذب
فهو متواتر والا فهو خبر الواحد وقد بسطنا الكلام في شروط
التواتر والدليل علي جواز العمل بخبر الواحد ثم اعلم انه ان كان
جميع رجال سنده ممدوحين بالتوثيق فصحيح وان كان بدونه
كلا او بعضا مع تعديل الكل فموثق ويسمي قويا ايضا وما عدا هذه
الاقسام ضعيف لا يخفي ان هذا التقسيم لم يكن عند القدماء
بل كان الحديث قسمين الصحيح والضعيف فما كانوا يثقون بروايته
او يقطعون بصدوره عن المعصوم كان عندهم صحيحا وما لم
يكن كذلك كان ضعيفا وكذا حكم محمد بن يعقوب بصحة احاديث
الكافي ومحمد بن بابويه بصحة ما في الحديث مع ان كثيرا من احاديث
الكتابين مروية عمن ليس بامامي وقال الكشي اجمعت الاصحاب
علي تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير وابان بن عثمان والاول فطحي
والثاني ناووسي ثم اعلم ان للخبر تقسيما آخر واقسامه باعتبار
هذا التقسيم ست وعشرون منها ثمانية عشر نوعا يشترك فيها

الاقسام الاربعة المذكورة التي هي الاصول وثمانية منها تختص
بالضعيف الاول من الاقسام المشتركة المسند وهو ما اتصل سنده
مرفوعا الي المعصوم الثاني المتصل ويسمي ايضا الموصول وهو ما اتصل
اسناده سواء كان مرفوعا الي المعصوم ام موقوفا علي غيره
وقد يخصونهما اتصل اسناده الي المعصوم او الصحابي دون غيرهم
الثالث المرفوع وهو ما اضيف الي المعصوم قول او فعل او تقرير
سواء كان اسناده متصلا بالمعصوم ام منقطعا بترك بعض
الرواة او ابهامه او رواية بعض رجال سنده عمن لم يلقه
فبين الاخيرين عموم من وجه وهما اعم من الاول مطلقا الرابع
المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان الخامس المعلق
وهو ما حذف من مبداء اسناده واحد فاكثر ولا يخرج المعلق
عن الصحيح اذا عرف المحذوف وكان ثقة السادس المفرد وهو قسمان
الاول ما ينفرد به رواية عن جميع الرواة كتفرد اهل بلد معين
والثاني ما ينفرد به بالنسبة الي جهة السابع المدرج وهو ما ادرج
فيه كلام بعض الرواة فيظن انه منه او يكون عنده متنان
باسنادين فيدرجهما في احدهما ويترك الاسناد الآخر او يسمع
حديث واحد من جماعة مختلفين في سنده بان رواه بعضهم
بسند وغيره بغيره او مختلفين في متنه مع اتفاقهم علي سنده

فيروي جميعا على الاتفاق في المتن او السند ولا يذكر الاختلاف
ويعتمد كل واحد من الاقسام ثلثة غير جاير الثامن المشهور وهو
ماشاع عن اهل الحديث او عندهم او عند غيرهم التاسع الغريب
وهو اما غريب اسنادا ومتنا معا وهو ما تفرد برواية متنه واحدا
وغريب اسنادا خاصة كحديث يعرف متنه اذا انفرد بروايته
واحد او غريب متنا خاصة بان اشتهر الحديث المنفرد فرواه عمن
تفرد به جماعة كثيرة فيصير غريبا مشهورا العاشر المصحف والتصحيف
يكون في الراوي وفي المتن الحادي عشر العالي وهو قليل الواسطة
مع اتصاله الثاني عشر الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه
الاكثر الثالث عشر المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال السند على صفة
او حالة الرابع عشر المزيد والزيادة تكون في المتن بان يروي فيه
كلمة زائدة تتضمن معنى لا يستفاد من الآخر وفي الاسناد كان يرويه
بعضهم باسناد مشتمل على ثلثة رجال مثلا ويرويه بعض آخر بسند
مشتمل على اربعة رجال فهو المزيد الخامس عشر المختلف وهو ان يوجد
حديثان متضادان في المعنى ظاهرا وطريق الجمع بينهما ذكرناه في
الاصول السادس عشر الناسخ والمنسوخ السابع عشر الغريب لفظا وهو
اشتمل على لفظ غامض بعيد عن الفهم لقلة استعماله وقد صنف فيه
جماعة من الفضلاء الثامن عشر المقبول وهو الذي تلقوه بالقبول

من غير التفات

من غير التفات الى صحته وعدمها واما الاقسام الثمانية المختص
بالضعيف وثانيها الموقوف وهو ما روي عن مصاحب المعصوم
بدل واولها
وقد يطلق في مصاحب المعصوم وثانيها المقطوع وهو ما جاء عن التابعين
ومن في حكمه وهو تابع مصاحب الامام وثالثها المرسل وهو ما رواه باسقاط
الواسطة او بابهامها كرجل او بعض اصحابنا ويطلق على المرسل المنقطع
والمقطوع ايضا باسقاط شخص واحد من اسناده والمعضل بفتح الضاد
المعجمة باسقاط اكثر من واحد ورابعها المعلل وهو ما فيه اسباب
خفية قادحة فيه في نفس الامر وظاهره السلامة منها وخامسها
المدلس بفتح اللام وهو ما اخفي علة اما في الاسناد وهو ان يروي
عمن لقيه او عاصره ما لم يسمعه منه على وجه يوهم انه يسمعه منه
او يذكر شيخه ويسقط من بعده رجلا ضعيفا او صغير السن ليحسن
الحديث بذلك او في الشيخ بان يروي عن الشيخ حديثا سمعه منه فيسميه
او يكنيه باسم او كنية غير معروف بهما وسادسها المضطرب والاضطراب
اي الاختلاف يقع في السند مثل ان يروي تارة عن ابيه عن جده
وتارة عن جده بلا واسطة وثالثة عن ثالث ويقع في المتن
دون السند كخبر اعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحة بخروجه
من الجانب فيكون حيضا او بالعكس واختلف بسبب ذلك فتوى
الفقهاء وهو حديث ورد بطريق فيروي بغيره بان يقلب بعض

مع ان الاضطراب يمنع من العمل بمضمون الحديث مطلقا وسابعها المقلوب

رجاله سهوا او لغرض فاسد **وثامنها** الموضوع والواضعون اصناف
منهم من قصد من الوضع التقرب الى الملوك ومنهم من زعم انه وضع الحديث
حسبة تقربا لجذب قلوب الناس الى الله تع وهو منسوب الى الكرامية
وبعض المتصوفة ومنهم الزنادقة كابن ابي العوجاء والغلاة
كابي الخطاب ويونس بن ظبيان ويزيد الصائغ واضرابهم.

فصل
في الالفاظ المعدلين والجارحين: الفاظ التعديل فلان عدل
او ثقة او حجة او صحيح الحديث او متقن او ثبت او حافظ او ضابط
او صدوق او يحتج بحديثه او يكتب حديثه او ينظر فيه او لا باس به
او شيخ او جليل او مشكور او صالح الحديث او خير او فاضل او خاص
او عالم او ممدوح او صالح او قريب الامر **والفاظ الجرح** فلان
وضاع او ضعيف او غال او مضطرب الحديث او منكره او متروك
في نفسه او متروك الحديث او مرتفع او متهم او واه ولا شيء او ليس
بذلك ثم اعلم ان الظاهر من كلام المتاخرين الاتفاق على ثبوت
العدالة بالثلاثة الاول من الفاظ التعديل ويرد عليهم ما لا يمكن
دفعه وهو ان العدالة المعتبرة في الراوي عند المتاخرين الملكة
وعند المتقدمين الاصل في المسلمين العدالة حتى يعلم فسقهم وقد
قال الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف ان قول الملكة واستعمالها
بالمعاشرة الباطنة من مخترعات شريك بن عبد الله القاضي فكيف

يجوز

فكيف يجوز للمتاخرين ان يحكموا بعدالة الراوي بمجرد تعديل
الكشي والنجاشي والشيخ الطوسي رحمهم الله مع مخالفة مذهبهم
في العدالة لمذهب المتاخرين وقول المعدل فلان ثقة او حجة
لا يدل على العدالة بطريق الاولى لانها اعم من التعديل فان قيل
هذه الالفاظ اذا لم تدل على العدالة فمن اين تعرف عدالة الراوي
قلنا الذي اخترناه واستفدناه من الاحاديث واثار القدماء
ان المعتبر في الراوي كونه ثقة سواء حصل الوثوق بقولهم
من توثيق الموثقين او من قرائن الاحوال فمن توثيق هؤلاء
المشايخ وللرواة باكثر العبارات المذكورة تحصيل لنا الوثوق
بقول الراوي فنعمل برواياتهم ولا يرد علينا ما يرد على المتاخرين
والتعديلات والتوثيقات المنقولة المسطورة في كتب الرجال
ليست بشهادات كما ظن جماعة من الاصوليين ويلزم من قال
بانها شهادات ان يثبت بها العدالة لان المشافهة في الشهادة
معتبرة فظهر بما ذكرناه ضعف قول من قال بوجوب التعدد
في العدالة من حيث ان التعديل شهادة والتحقيق ان المدح والجرح
المسطورين في كتب الرجال من القرائن الدالة على كون الممدوح
ثقة والمجروح غير ثقة وقد حكم المتاخرون بالقرائن على عدالة
جماعة من الرواة منهم احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد الذي

هو من مشايخ المفيد والواسطة بينه وبين ابيه ومنهم احمد بن
محمد بن يحي العطار الذي هو من مشايخ الصدوق والواسطة
بينه وبين سعد بن عبد الله ومثل الحسين بن الحسن بن ابان
الذي هو من مشايخ محمد بن الحسن بن الوليد والواسطة بينه
وبين الحسين بن سعيد ومنهم ابو الحسين علي بن ابي جيد الذي
هو من مشايخ شيخ الطائفة فان هؤلاء لم يذكرهم في كتب الرجال
توثيق ولا جرح فبقرينة اكثار رواة فحول الفقهاء عنهم حكموا
بعدالتهم وعدد الاحاديث التي هؤلاء في سندها صحيحة ويرد
عليهم ان الفقهاء المتقدمين ربما اكثروا الرواية عنهم لكونهم
على ظاهر العدالة لا لكونهم اصحاب الملكة فعلي هذا حكم المتاخرين
القائلين بالملكة بعدالة هؤلاء من جهة اكثار رواية المتقدمين
عنهم لا وجه له ونحن نحكم بصحة حديث في سنده ابرهيم بن هاشم
ونحكم بكونه ثقة وان لم يوثق في كتب الرجال بقرينة اكثار رواية
الثقات عنه وكونه ممدوحا بانه اول من نشر حديث الكوفيين
بقم ويمكن ان يحكم بالقرائن على صحة اكثر الاحاديث الحسان
وبعض من غير الحسان ايضا ثم اعلم ان المتاخرين قد حكموا في اصولهم
بعدم جواز العمل بغير الصحيح باصطلاحهم واستدلوا على مدعاهم
باية ان جاءكم فاسق والعجب انهم في كتب الفروع عند فقدان

الخبر

١

الخبر الصحيح يعملون بالحسن والموثق بل يعملون بالخبر الضعيف
ايضا في الواجب والحرام معتذرين بانه بالشهرة مع ان الشهرة
عندهم ليست بحجة وفي المندوب والمكروه يعملون به وان لم يكن
منجبرا بالشهرة وكانهم تمسكوا برواية هشام بن سالم من سمع شيئا
من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه والتحقيق
ان هذا الحديث ليس بدالهم على مدعاهم وهو جواز العمل بالخبر
الموثق والضعيف في المندوب والمكروه لانه يعارض قوله تعالى
ولا تركنوا الى الذين ظلموا لان هذه الاية تدل على عدم جواز
العمل بخبر الفاسق سواء كان فسقه بالجوارح او بالاعتقاد لان
الفسق ظلم فلا بد من تخصيص الحديث بان يكون المراد منه
ان بلغه شيء من طريق صحيح فصنعه كان له وان لم يكن من بلغه
او بان يكون المراد منه ان من بلغه شيء من طريق صحيح من الاعمال
الثابتة شرعيتها فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه فعلي
هذا لا يجوز للمتاخرين التمسك بهذا الحديث ولكن نحن نعمل
بالحديث الموثق والضعيف مع فقد المعارض اذا كان موافقا
للاحتياط فائدة في ذكر بعض الاشتباهات الواقعة في اسماء
الرواة وطريق التميز قال الشهيد الثاني في درايته ان اتفقت
اسماؤهم واسماء ابائهم فصاعدا واختلف اشخاصهم سواء اتفق

في ذلك اثنان منهم او اكثر فهو النوع الذي يقال له المتفق والمفترق
اي المتفق في الاسم المفترق في الشخص وذلك كرواية الشيخ رحمه الله
ومن سبقه من المشايخ عن احمد بن محمد ويطلق فان هذا الاسم
مشترك بين جماعة منهم احمد بن محمد بن عيسى واحمد بن محمد بن خالد
واحمد بن محمد بن ابي نصر واحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد
وجماعة اخرون من افاضل اصحابنا في تلك الاعصار ويتميز عند
الاطلاق بقرائن الزمان فان المروي عنه ان كان من الشيخ
في اول السند او ما قاربه فهو احمد بن محمد بن الوليد وان كان
في اخره مقارنا للرضا عليه السلام فهو احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي
وان كان في الوسط فالاغلب ان يريد به احمد بن محمد بن عيسى
وقد يراد غيره ويحتاج في ذلك الى فضل قوة وتميز واطلاع
على الرجال ومراتبهم ولكنه مع الجهل لا يضر لان جميعهم ثقات
والامر في الاحتجاج بالرواية سهل اقول يحكم بصحة الحديث
وحينئذ ان علم ان الراوي احد الثلاثة او احمد بن محمد بن خالد
وان لم يعلم فلا يحكم ثم قال وكروايتهم ايضا عن محمد بن يحيى مطلقا وانه
مشترك بين جماعة منهم محمد بن يحيى العطار القمي ومنهم محمد بن يحيى
الخزاز بالخاء المعجمة والزاي قبل الالف وبعدها ومحمد بن يحيى بن
سليمن الخثعمي الكوفي وثلثة ثقات وتميزهم بالطبقة فان محمد بن
يحيى العطار

يحيى العطار في طبقة مشايخ ابي جعفر الكليني فهو المراد عند الاطلاق
في اول السند محمد بن يحيى والاخرين رويا عن الصادق عليه السلام فيفتقر قان
بذلك وكاطلاقهم الرواية عن محمد بن قيس فانه مشترك بين اربعة
اثنان ثقتان وهما محمد بن قيس الاسدي ابو نصر ومحمد بن قيس البجلي ا
ابو عبد الله وكلاهما رويا عن الباقر والصادق عليهما السلام وواحد ممدوح
من غير توثيق وهو محمد بن قيس ابو احمد روي عن الباقر عليه السلام صاحب
وام الحجية بما يطلق فيه هذا الاسم مشكل والمشهور بين المتاخرين
رد روايته حيث يطلق مطلقا نظرا الى احتمال كونه الضعيف
قال الشهيد الثاني في الدراية والتحقيق في ذلك ان الرواية ان
كانت عن الباقر عليه السلام فهي مردودة لاشتراكه بين الثلثة الذين
احدهم الضعيف واحتمال كونه الرابع حيث لم يذكر طبقته
وان كانت الرواية عن الصادق عليه السلام والضعف منتف عنها
لان الضعيف لم يرو عن الصادق عليه السلام كما عرفت ولكنها تحتمل لان
يكون الصحيح ان كان هو احد الثقتين ويحتمل على بعد ان يكون
هو الممدوح فيكون الرواية من الحسن فيبنى على قبول الحسن
في ذلك المقام وعدمه فتنبه لذلك فانه مما اغفل عنه الجميع
وردوا السبب لغفلة روايات وجعلوها ضعيفة والامر
فيها ليس كذلك انتهى كلامه وفيه نظر لان حكمه بعدم رواية

الضعيف عن الصادق ع حكم بلا دليل لان شهادة النجاشي
علي روايته عن الباقر ع ليست شهادة علي عدم روايته عن
الصادق ع فالحكم بكون الحديث حسنا ان روي عن الصادق ع
لا وجه له ثم قال وكرواتيه عن محمد بن مسلم فانه ايض مشترك
بين محمد بن سليمن بن الحسن بن الجهم الثقة العين وبين محمد بن
سليمن الاصفهاني وهو ثقة ايض وبين محمد بن سليمن الديلمي
وهو ضعيف جدا لكن الاول متاخر عن عهد الائمة ع والثاني
روي عن الصادق ع فيتميز ان بذلك والثالث لم اقف علي
تقرير طبقته وترد الروايه عند الاطلاق بذلك وكرواية الكليني
في الكافي عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وامر محمد بن
اسمعيل هذا ملتبس لان الاسم مشترك في الظاهر بين سبعة
رجال ذكرهم الاصحاب في كتب الرجال وهم محمد بن اسمعيل بن
بزيع الثقة الجليل ومحمد بن اسمعيل بن الزعفراني وهذان وثقهما
النجاشي ومحمد بن اسمعيل الجعفري ومحمد بن اسمعيل الصيمري
القمي ومحمد بن اسمعيل البلخي وكلهم مجهول الحال والاول لا يتجه ارادته
هنا من وجوه احدها ان الفضل بن شاذان دون ابن بزيع
في الطبقه لان الفضل لم يذكره الشيخ في كتاب الرجال الا
في اصحاب ابي الحسن الثالث ع وربما احتمل من كلام النجاشي

انه يكون

ان يكون روي عن ابي جعفر الثاني ع ومحمد بن اسمعيل ذكر
جعفر الثاني ع ومما يوضح هذا الوجه انه لم يوجد قط روايه
عن محمد اسمعيل بن بزيع بالتصريح عن الفضل بن شاذان بعد
والاستقراء وثانيهما انه روي في الكافي عن ابن بزيع اخبار كثيرة
بواسطتين لانه يروي عن محمد بن يحيي عن احمد بن محمد عنه
وهذا ينافي الروايه عنه من غير واسطه بحسب العادة قطعا
وثالثها ان وفات محمد بن اسمعيل بن بزيع كانت في زمن ابي جعفر
الثاني ع فكيف يتصور لقاء الكليني له وبالجملة فاحتمال ارادته
هنا واضح في الانتفاء من ان تبين واما الثاني والثالث فكذلك
لان البرمكي يروي عنه واسانيد كثيرة بالواسطة والزعفراني
متقدم ايض فانهم ذكروا انه ادرك اصحاب ابي عبد الله ع
فلم يبق الاحتمال كونه احد المجهولين ويحتمل كونه غيرهم بل هو
الاقرب فان الكشي ذكر في ترجمة الفضل بن شاذان حكايته عنه
وقال ابو الحسن محمد بن اسمعيل النيسابوري ولا يخفي ما في التزام
صاحب الاسم المبحوث عنه للروايه عن الفضل بن شاذان من
الدلالة علي الاختصاص به ونقل الحكاية عن الرجل المذكور
بنحو ذلك فيغرب كونه هو وفي فهرست الشيخ حكاية عنه ايض ذكرها
في ترجمة احمد بن داود الفزاري وقال في صدر الحكاية

ذكر محمد بن اسمعيل النيسابوري ثم اعلم ان صاحب المنتقي
بعد ما اتي بالوجوه المذكورة رجح كون الرجل المبحوث عنه
النيسابوري المدعو بالبندقي حال هذا الرجل مجهول ايضا اذ لم
يعلم له ذكر الا بما رايت فليس في هذا التعيين كثير فايدة فلعل
في اكثار الكليني من الرواية عنه شهادة بحسن حاله فعد السند
المشتمل عليه حسنا والتحقيق عندي ان اكثار رواية الكليني الجليل
القدر عنه شهادة علي كونه ثقة فالسند علي هذا صحيح وبعد ان
حكم المتاخرون علي ما بيناه بصحة سند فيه احمد بن محمد بن
الحسن بن الوليد او احمد بن محمد بن يحي العطار او الحسين بن
الحسن ابان او علي بن ابي جيد مع انه لم يذكر لهم في كتب الرجال
توثيق وان اتفقت الاسماء خطا واختلفت نطقا فهو النوع
الذي يقال له الموتلف والمختلف مثاله جرير بالجيم والراء
وحريز بالحاء والراء المهملتين وبريد ويزيد الاول بالباء والراء
والثاني بالياء المثناة والزاي وبنان بالنون بعد الباء وبشار
بالشين بعد الباء ويسار بالسين بعد الياء المثناة وحنان بالنون
بعد الحاء وحيان بالياء بعد الحاء ويمكن التميز بين هذه المتفقات
خطا بمعرفة الاباء ومعرفة الطبقات وقد يحصل الاتفاق
والاختلاف في النسبة والصنعة وغيرهما كالهمداني بسكون

الميم

الميم والدال المهملة نسبه الي همدان قبيلة وهمدان بفتح الميم والذال
المعجمة اسم بلدة فمن الاول محمد بن الحسين بن ابي الخطاب ومحمد بن
الاصبغ وسندي بن عيسي ومحفوظ بن نصر وخلق كثير ومن الثاني
محمد بن علي الهمداني ومحمد بن موسي ومحمد بن علي بن ابرهيم وكيل
الناحية وابنه القاسم وابوه علي وجده ابرهيم وابرهيم بن
محمد وعلي بن المسيب وعلي بن الحسين ومثل الجرار براء مهملة
وزاي والخراز بزايين معجمتين ومثل الحناط بالحاء المهملة والنون
والخناط بالخاء المعجمة والياء وان اتفق الاسماء خطا ونطقا
واختلفت الاباء نطقا مع ايتلافهما خطا او بالعكس فهو
النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل بفتح العين
ومحمد بن عقيل بضمها والثاني كشريح بن نعمان وسريج بن نعمان
الاول بالشين المعجمة والحاء المهملة والثاني بالسين المهملة والجيم
ومن المهم في هذا الباب معرفة طبقات الرواة فايدة اعلم ان
اصحاب الكتب القديمة من الاصول والمصنفات كانوا يوردون
الاخبار المتعدده في المعاني المختلفة بطريق واحد فيذكرون
السند مفصلا علي وجه ليس فيه التباس ثم يحملون في الباقي
اعتمادا علي الفصل اولا فلما اراد غيرهم تحويل تلك الاحاديث
وتوزيعها علي الابواب غفلوا عن كيفية الترتيب السابق فوقع

الا للباس وتقطعت تلك الاخبار ووقع الاجمال في بعض
رواتها ووقع الاضمار فيما لا مرجع له بحسب الظاهر وقد وقع
من الشيخ في بعض الاسناد ما يوهم القطع والارسال مع انه
ليس في الواقع كذلك كما ورد في بعض الاخبار ما صورته هكذا
اخبرني الشيخ المفيد رحمه الله عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه
عن محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن
ابن محبوب عن شهاب قال سالته عن ابن عشر سنين يحج قال ع
اذا احتلم الحديث لا مرجع لضمير سالته يوهم القطع في الرواية
ولكن بعد التتبع التام والرجوع الى الاصل الماخوذ وهو كتاب
الكافي يعلم عدم القطع لانه قد ورد فيه الحديث هكذا عدة
من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن شهاب عن ابي عبد الله ع
في رجل اعتق عشية عرفة وساق الحديث الى ان قال وسالته
عن ابن عشر سنين فيعلم كون الضمير راجعا الى ابي عبد الله ع
ومنه ما اورده الشيخ هكذا مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع
قال لو ان مملوكا حج ثم اعتق كان عليه فريضة الاسلام اذا استطاع
اليه سبيلا ولا يخفى ان رواية الشيخ عن مسمع ظاهرها الارسال
اذ ليس هو راويا عنه ولكن بعد التتبع والرجوع الى الاخذ
وهو الكافي عن محمد بن الحسن عن عبد الله بن عبد الرحمن الاصم

محمد نجم بن

عن مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع قال لو ان غلاما وساق
الحديث علمنا ان الرواية غير مرسلة قال صاحب المنتقى بعد ذكر
وقوع الاغلاط في الاسناد بسقوط بعض الوسايط ثم اعلم انه
كثر الغلط في الاسانيد باسقاط بعض الوسايط على الوجه الذي
قررناه فقد كثر ايضا بضد ذلك وهو زيادة بعض الرجال
فيها على وجه تزاد به بعض طبقات الرواية ولم ار من تفطن له
ومنشأ هذا الغلط انه يتفق في كثير من الطرق تعدد الرواة
للحديث في بعض الطبقات فيعطف بعضهم على بعض بالواو
وحيث ان الغالب في الطرق هو الوحدة ووقوع كلمة عن
في الكتابة بين اسماء الرجال فمع الاعجال يسبق الى الذهن ما هو الغالب
فتوضع كلمة عن في الكتابة موضع واو العطف وقد رايت في
نسخة التهذيب التي عندي بخط الشيخ في عدة مواضع سبق فيها
القلم الى اثبات كلمة عن في موضع الواو ثم وصل بين طرفي العين
وجعلها على صورتها واوا والتبس ذلك على النساخ فكتبها بالصورة
الاصلية في بعض مواضع الاصلاح وفشا ذلك في النسخ المتجددة
ولما راجعت خط الشيخ فيه تبين الحال وظاهر ان ابدال الواو
بعن يقتضي الزيادة التي ذكرناها فاذا كان الرجل ضعيفا ضاع
الاسناد فلا بد من استفراغ الوسع في ملاحظة هذا وعدم الغفلة عنه

بظواهر الامور قال ومن الموانع التي اتفق فيها الغلط مكررا
رواية الشيخ عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن
عبد الرحمن بن ابي نجران وعلي بن حديد والحسين بن سعيد
فقد وقع بخط الشيخ في عدة مواضع منها ابدال احدى واوي
العطف بكلمة عن مع ان ذلك ليس بموضع شك او احتمال لكثرة
تكرر هذا الاسناد في كتب الحديث والرجال ثم قال وقد اجتمع الغلط
بالنقيصة والزيادة في رواية سعد عن الجماعة المذكورين بخط
الشيخ رحمه الله في اسناد حديث زرارة عن ابي جعفر عم فيمن صلى
بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة او غيرها انه قال يصلي ركعتين
فان الشيخ رواه باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابن ابي نجران
عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعدا انما يروي عن ابن
ن
ابي نجران بواسطة احمد بن محمد بن عيسى انتهى كلامه فايدة في بيان
ماذكره الشيخ في اخر كتاب التهذيب والاستبصار وما يستفاد
لفظ
منه اعلم ان الشيخ رحمه الله عليه قد ذكر في التهذيب ما هذا
قال محمد بن الحسن بن علي الطوسي كنا شرطنا في اول هذا الكتاب
ان نقتصر على ايراد شرح ما تضمنه الرسالة المقنعة وان نذكر
مسئلة ونورد فيها الاحتجاج من الظواهر والادلة المفضية
الى العلم وتذكر مع ذلك طرفا من الاخبار التي رواها مخالفونا

ثم نذكر

ثم نذكر بعد ذلك ما يتعلق باحاديث اصحابنا رحمهم الله تعالى ونورد
المختلف في كل مسئلة منها والمتفق عليه ووفينا بهذا الشرط في اكثر
ما يحتوي عليه كتاب الطهارة ثم انا راينا ان يخرج بهذا البسط
عن الغرض ويكون مع هذا الكتاب مبتورا غير مستوفى فعدلنا
فيه
عن هذه الطريقة الى ايراد احاديث اصحابنا رحمهم الله تعالى المختلف
ح
والمتفق عليه ثم راينا بعد ذلك ان استيفاء ما يتعلق بهذا المنهاج
اولى من الاطناب في غيره فرجعنا واوردنا من الزيادات ما كنا
اخللنا به واقتصرنا من ايراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذي
اصله
اخذنا الخبر من كتابه او صاحب الاصل الذي اخذنا الحديث من
فيه
واستوفينا غاية جهدنا ما يتعلق باحاديث اصحابنا رحمهم الله المختلف
او ل
والمتفق وبينا عن وجه التاويل فيما اختلف فيه على ما شرطناه في
الكتاب واسندنا التاويل الى خبر يقتضي على الخبرين واوردنا المتفق
الله
منها ليكون لمن يريد طلب الفتيا من الحديث والآن فحيث وفق
ية
للفراغ من هذا الكتاب نحن نذكر الطريق التي نتوصل بها الى رواية
ر
هذه الاصول والمصنفات ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار
لتخرج الاخبار بذلك عن حد المراسيل وتلحق بباب المسندات
ولعل الله ان يسهل لنا الفراغ ان نقصد لشرح ما كنا بدأنا به على
المنهاج الذي سلكناه ونذكره على الاستيفاء والاستقصاء ثم ذكر

الطرق التي اراد ذكرها فلما فرغ منها قال قد اوردت جملا من الطرق
الي هذه المصنفات والاصول ولتفسير ذلك شرح يطول هو مذكور
في الفهارست المصنفه في هذا الباب للشيوخ رحمه الله من اراده
اخذه من هناك وقد ذكرناه نحن مستوفي في كتاب فهرست
كتب الشيعه انتهى كلامه اعلا الله مقامه وذكر في اواخر الاستبصار
ماهذا لفظه قد اجبتكم ايدكم الله الي ما سألتم من تجريد الاخبار
المختلفه وترتيبها علي ترتيب كتب الفقه التي اولها كتاب الطهارة
وآخرها كتاب الديات وافردت كل باب منه يخصه الي ان قال
وقد اوردت في كل باب عقدته اما جميع ما روي فيه ان كانت
الاخبار قليلة وان كان ما يتعلق بذلك الباب كثيرا جدا
اوردت طرفا مقنعا واحلت بالباقي علي الكتاب الكبير وكنت
سلكت في اول الكتاب ايراد الاحاديث باسانيدها وعلي ذلك
اعتمدت في الجزء الاول والثاني ثم اختصرت في الجزء الثالث وعولت
علي الابتداء بذكر الراوي الذي اخذت الحديث من كتابه
او اصله علي ان اورد عند الفراغ من الكتاب جملة من الاسانيد
يتوصل بها الي هذه الكتب والاصول حسب ما عملته في كتاب
تهذيب الاحكام ثم بعد ان فرغ من ذكر الطرق التي اراد
ذكرها قال فقد اوردت جملا من الطرق الي هذه المصنفات

والاصول

ولتفصيل ذلك شرح يطول هو مذكور في الفهارست للشيوخ
فمن اراده وقف عليه من هناك انشاء الله تعالى انتهى كلامه والمستفاد
منه للشيخ طرقا كثيرة غير ما في الكتابين مذكورة في فهارست
الرجال وربما كان اصح واوضح من الطرق التي هي فيهما كما لا يخفى
علي من له اطلاع في الفن وكان يراد بعض الطرق وان كانت
ضعيفة او مجهولة علي غيرها تحصيلا لعلو السند في الرواية
لانه امر مطلوب مرغوب اليه فالعدول عن الطرق الصحيحة
الي غيرها في الكتابين مع التعليق غير مضر بعد معرفة الحكم في
التعليق واعتناء القاعدة حتما وانما يشكل الامر حيث يذكر
السند كله ولا يعلم اخذ الرواية من الكتب المشهورة ام غيرها
كروايته مثلا عن الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن
سعيد ولم نعلم ان الحديث ماخوذ من كتب الحسين بن سعيد
ام من غيره ونفقد العلم بذلك واما فيما نحن فيه فحيث لم نجد
لابن ابان رواية لغير كتب الحسين بن سعيد ولم يكن كتب
يحتمل الاخذ منها ولا في باقي الوسايط من يحتمل الاخذ منه تعين
الاخذ من كتب ابن سعيد مؤيدا بورود الرواية الواحدة
عنه تارة متصلة بالحسين واخرى مبدوا به فيها كما لا يخفى
علي من استقرى فايدة في بيان الكنى والالقاب التي يعبر بها عن الرسول والائمة عم

في الاخبار ومنها ابو القاسم كنية رسول الله ص ويستعمل ذكرها
في المهدي عم في الاخبار غالبا ومنها ابو الحسنين كنية خاصة بعلي
امير المؤمنين عم ومنها ابو محمد كنية مشتركة بين الحسن بن علي
وبين علي بن الحسين زين العابدين وبين الحسن بن علي الزكي
العسكري وان كان الغالب في الاخبار ارادة الاخير ومنها
ابو عبد الله كنية مشتركة بين الحسين بن علي عم وبين جعفر بن
محمد الصادق عم الا ان المعروف من اطلاقه في الاخير ومنها
ابو ابرهيم كنية مختصة بموسى الكاظم عم ومنها ابو اسحق كنية
بالصادق عم ومنها ابو جعفر كنية مشتركة بين محمد الباقر وبين
محمد الجواد عم ولكن الغالب مع الاطلاق في الاخبار الاول
وكذا لو قيد بالاول ومع التقييد بالثاني فالثاني ومنها ابو الحسن
كنية مشتركة بين علي بن ابي طالب عم وبين علي بن الحسين عم
وبين موسى بن جعفر الكاظم عم وبين علي بن موسى الرضا عم
وبين علي بن محمد الهادي عم والغالب مع الاطلاق في الاخبار الكاظم عم
وكذا اذا قيد بالاول واذا قيد بالثاني فالرضا عم وبالثالث
فعلى الهادي عم وقد يخص المطلق باحدهم مع القرينة
واما الالقاب فالعالم والشيخ والفقيه والعبد الصالح هو الكاظم وربما
اطلق الشيخ على الصادق عم وكذا الفقيه والمراد بالحسنين الحسن والحسين عم

من باب

من باب التغليب وبالمجتبى الحسن بن علي عم وبالشهيد الحسين عم وبزين
العابدين علي بن الحسين عم وبالباقر محمد بن علي عم وبالصادق جعفر بن محمد عم وبالكاظم
موسى عم وبالتقي بالتاء المثناة محمد بن علي عم وكذا الجواد وبالهادي بالنون
والنقي عم
والرجل الماضي صاحب العسكر والصادق ايضا نادرا علي بن
محمد عم وبالزكي والعسكري والطيب والماضي ايضا والاخير والفقيه
ايضا الحسن بن علي عم والصاحب وصاحب الزمان وصاحب الامر
والقائم والغريم والمهدي والهادي وصاحب الناحية والحجة والخلف
والمنتظر القاب للامام الثاني عشر الغائب عم فائدة في تاريخ ولادة
الرسول ص والائمة عم وتاريخ وفاتهم وما يلحق ذلك من معرفة اصول
الشيعة فان لذلك مدخلا عظيما في التمييز الطبقات ولادة رسول
الله صلى الله عليه واله ووفاته ولد رسول الله ص يوم الجمعة
بمكة في شعب ابي طالب عم في دار محمد بن يوسف في الزاوية القصوى
عن يسارك وانت داخل الدار بعد طلوع الفجر وقيل عند الظهر سابع
عشر شهر ربيع الاول عام الفيل وقيل الاثني عشر مضت في شهر والاول
هو المشهور وهو الذي ذهب اليه الشيخ في التهذيب قال محمد بن
يعقوب في الكافي انه حملت به امه آمنة بنت وهب في ايام التشريق
في منزل ابيه عبد الله بمنى عند جمرة الوسطى وهذا على الظاهر
خلاف ما ثبت من ايام التشريق المشروعة لانها حدثت بعد الاسلام

في تاريخ ولادة الرسول ص والائمة

هم نقل من ابن طاوس في كتاب الاقبال انه قال العمل رابع عشر من المحرم وكان اخبارهم يوم التشريق فلا يعلم

وصدع ص بالرسالة في اليوم السابع والعشرين من رجب بعد
اربعين سنة واقام بمكة بعد مبعثه ثلثة عشر سنة ثم هاجر الى المدينة
ومكث فيها عشر سنين وقبض بالمدينة مسموما يوم الاثنين لليلتين
بقيتا من صفر سنة احدى عشر من الهجرة وعمره الشريف ثلث وستون
سنة وقيل قبض لاثنتي عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الاول في السنة
المذكورة وهو ما اختاره محمد بن يعقوب في الكافي وتوفي ابوه
عبد الله بن عبد المطلب ع وهو ابن شهرين وقيل مات ابوه
قبل تولده ص وقيل مات بعد مضي سبعة اشهر من ولادته وقيل
بعد مضي سنتين واربعة اشهر ومات آمنه وهو ابن اربع سنين
وقيل ست سنين ومات عبد المطلب وللنبي ص نحو من ثمان سنين
وتزوج خديجة وهو ابن بضع وعشرين سنة فولد منها قبل مبعثه
القاسم ورقية وزينب وام كلثوم وبعد المبعث الطيب والطاهر
وفاطمة ع وروي انه لم يولد له بعد المبعث الا فاطمة ومات
خديجة حين خرج رسول الله ص من الشعب وكان ذلك قبل الهجرة
بسنة وقيل بعد الثلثة ايام وكان للنبي ص اذ ذاك ستة واربعون
سنة وثمانية اشهر واربعة وعشرون يوما فلما فقدها رسول الله ص
سئم المقام بمكة ودخله حزن شديد حتى بعث الله اليه ان
اخرج من القرية الظالم اهلها فليس لك ناصر بعد ابي طالب

وامره

بالهجرة ص تاريخ ولادة علي امير المؤمنين ع ووفاته ولد ع بمكة
في البيت الحرام يوم الجمعة بعد عام الفيل ومولد الرسول ص
بثلثين سنة لثلث عشر ليلة خلت من رجب وقيل سابع شهر شعبان
المعظم وقيل الثالث والعشرين منه ولم يولد قبله ولا بعده
مولود في البيت الحرام اكراما من عند الله عز وجل وكفاه عبدا
فضيلة وشرفا ابن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
وهو والد رسول الله ص اخوان للابوين وامه ع فاطمة
بنت اسد بن هاشم وهو ع واخوته اول هاشمي ولد وابين
هاشميين وقبض ع بالكوفة قتيلا ليلة الجمعة وقيل ليلة الاحد
لتسع ليال بقين من شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة وله اذ ذاك
ثلث وستون سنة وبقي بعد النبي ص ثلثين سنة ودفن بالغري
من نجف الكوفة تاريخ ولادة فاطمة ع ووفاتها قيل ولدت ع
بعد مبعث ابيها بخمس سنين في العشرين من شهر جمادي الاخر
وقبض النبي ص ولها ثماني عشرة سنة وسبعة اشهر وتوفيت
ولها ثلث وعشرون سنة في ثالث جمادي الاخره وقيل ثالث شهر
رمضان وقيل قبضت ولها ثماني عشرة سنة وخمسة وسبعون
يوما وبقيت بعد ابيها خمسة وسبعين يوما وقيل اربعين
دفنت بين القبر والمنبر وقيل في بيتها وقيل في البقيع ص تاريخ ولادة

الحسين بن علي عم ووفاته ولد الامام الحسن عم بالمدينة
يوم الثلث النصف من شهر رمضان من سنة اثنين من الهجرة
وقيل ثلث منها وقبض بها مسموما يوم الخميس سابع عشر من شهر
صفر وقيل يوم السابع منه سنة تسع واربعين من الهجرة وقيل
ثمان واربعين او خمسين منها وكان خلافته عشر سنين سمته
زوجته جعده بنت الاشعث عن قيس عليهما اللعنة ودفن
بالبقيع رحمه الله عليه وبركاته تاريخ ولادة الحسين عم
ووفاته ولد الامام الحسين بالمدينة في الاخر من شهر ربيع الاول
من سنة ثلث من الهجرة وقيل يوم الخميس ثالث عشر من شهر رمضان
وقيل لخمس خلون من شعبان وقيل يوم الثالث من شعبان
وكان بين ميلاده وميلاد الحسن ستة اشهر الا عشر وقيل وعشرا
وقبض عم بكربلا قتيلا يوم الاثنين وقيل يوم الجمعة في عاشر
المحرم قبل الزوال سنة احدي وستين من الهجرة وله ثمان وخمسون
سنة وقيل سبع وخمسون وخمسة اشهر ودفن بكربلا رحمة الله
عليه وبركاته تاريخ ولادة علي بن الحسين زين العابدين
ووفاته عم ولد الامام ابو محمد علي بن الحسين عم بالمدينة يوم
الاحد خامس شعبان سنة ثمان وثلثين او سبع او ست
وثلثين من الهجرة وقيل في النصف من شهر جمادي الاخرة وقيل تاسع

شهر شعبان

شهر شعبان وقبض بالمدينة يوم السبت ثاني عشر المحرم في سنة
خمس وتسعين وله سبع وخمسون سنة وامه يقال له شاه زنان
وقيل شهربانو بنت يزدجرد بن شهريار وكان يزدجرد آخر من ملك
من الفرس ودفن بالبقيع مع عمه عم تاريخ وولادة ابي جعفر بن
محمد بن علي عم ووفاته ولد محمد بن علي باقر العلم بالمدينة يوم
الاثنين ثالث شهر صفر سنة سبع وخمسين وقيل غرة شهر رجب
وقبض سنة اربعة عشر ومائة او ست عشرة ومائة وكان سنه
سبع وخمسين سنة وامه ام عبد الله بن الحسن بن الحسين بن
علي عم ودفن بالمدينة في البقيع مع ابيه عم تاريخ ولادة الامام
جعفر بن محمد عم ووفاته ولد الامام جعفر بن محمد عم بالمدينة
سنة ثلث وثمانين من الهجرة وقبض في المدينة في شوال وقيل في
منتصف رجب يوم الاثنين سنة ثمان واربعين ومائة وله يومئذ
خمسة وستون سنة وامه ام فروة ودفن مع ابيه وجده في البقيع عم
تاريخ ولادة الامام موسى عم ووفاته ولد الامام ابو ابرهيم
موسى بن جعفر عم بالابواء موضع بين مكة والمدينة سنة سنة
وعشرين مائة من الهجرة وقيل تسع وعشرين ومائة من الهجرة
في يوم الاحد سابع شهر صفر وقبض مسموما ببغداد في حبس
السندي بن شاهك لست بقين من رجب سنة ثلثه وثمانين

ومائة وله اربع وخمسون او خمس وخمسون سنة ودفن ببغداد
في مقابر قريش وامه ام ولد تسمى حميدة البربرية رحمة الله عليه
وسلامه تاريخ ولادة علي بن موسي ع ووفاته ولد الامام علي بن
موسي ع بالمدينة سنة ثمان واربعين ومائة من الهجرة وقبض
بارض طوس من ارض خراسان سابع شهر رمضان وقيل الثالث
والعشرين من ذي القعدة وقيل في آخر شهر صفر من سنة ثلث
ومائتين وهو ابن خمس وخمسين سنة وامه ام ولد يقال لها
ام البنين رحمة الله عليه وسلامه تاريخ ولادة الامام الجواد
محمد بن علي ع ووفاته ولد الامام محمد بن علي ع بالمدينة في شهر رمضان
في سابع عشر او خامس عشر او تاسع عشر على خلاف فيه سنة خمس
وتسعين ومائة من الهجرة قيل كان المولد في عاشر شهر رجب وقبض
ببغداد في اخر ذي القعدة وقيل حادي عشر من ذي القعدة
سنة عشرين ومائتين وهو ابن خمس وعشرين سنة وشهرين
ودفن ببغداد مع جده بمقابر قريش وامه الخيزران ام ولد
كانت من اهل بيت مارية القبطية ام ابرهيم بن النبي ص وقيل
وقيل اسمها سبيكة نوبية ويقال درة ولكن سماها الرضا ع
خيزران تاريخ ولادة علي بن محمد الهادي ع ووفاته ولد الامام
علي بن محمد بن علي ع بالمدينة للنصف من ذي الحجة سنة اثني

عشرة ومائتين من الهجرة وقيل في السابع من الشهر وروي مولده في
خامس رجب سنة اربع عشرة ومائتين وقبض بسر من راي يوم الاثنين
ثالث رجب سنة اربع وخمسين ومائة وله احدى واربعون سنة
وقيل وستة اشهر وامه ام ولد يقال لها سمانة رحمة الله تعالى تاريخ
ولادة الحسن بن علي الهادي ع ووفاته ولد الامام الحسن بن علي العسكري ع
بالمدينة في ربيع الاخر من سنة اثنين وثلثين ومائتين وقبض بسر من
راي وقيل يوم الجمعة ثامن شهر ربيع الاول وروي لثمان خلون
منه سنة ست وستين ومائتين وروي يوم الجمعة لثلث عشر خلت
من المحرم ودفن الى جانب ابيه امه ام ولد يقال لها حديثة رحمها الله
تاريخ ولادة الحجة ابن الحسن ع ولد الخلف المهدي صلوات الله
وسلامه عليه يوم الجمعة لثمان خلون من شعبان سنة ست وخمسين
ومائتين وامه ام ولد وكيله عثمن بن سعيد فلما مات عثمن
اوصى الى ابي جعفر محمد بن عثمن واوصى ابو جعفر الى ابي القاسم
علي بن محمد السمري رضي الله عنه فلما حضرت السمري الوفاة سئل
ان يوصي فقال الله امر هو بالغه فالغيبة الثانية هي التي وقعت
بعد السمري كذا روي عن الصدوق في كمال الدين واتمام النعمة
وقيل مولده النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين
وروي ليلة الجمعة من شهر رمضان سنة اربع وخمسين ومائتين

للهجرة وكان سنه عم عند وفات ابيه عم خمس سنين اتاه الله
سبحانه ونعم الحكمة كما اتاها يحيى صبيا يظهر بمكة وعلا الله بظهوره
الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما برزقنا الله تعالى ادرا
كه والشهادة بين يديه ص ثم اعلم ان الشيعة اي القايلين بان ا (ميرالمومنين عم)
خليفة لخاتم النبيين بغير واسطة قد صاروا فرقا الفرقة الاولى — في فرق الشيعة
الزيدية وهم القائلون بالامامة الي علي بن الحسين عم ثم من بعده — زيدية
ابنه زيد بن علي بن الحسين ونقل انهم فرق ثلثة الجارودية وهم
منسوبون الي زياد بن المنذر ابي الجارود الهمداني وهم القايلون
بالنص الجلي علي علي عم وكفر من انكره وان كل خرج من اولاد الحسن
والحسين عم وكان شجاعا عالما هو امام والسليمانية وهم منسو — سليمانية
بون الي سليمان بن جرير وهم القائلون بالنص الخفي علي علي عم
ولذا لم يكفروا الشيخين بل قالوا بخطائهما وكفروا عثمن
بالضم وهم منسوبون الي كثير النواء وهم كالسليمانية
في الاعتقاد الا في كفر عثمن فانهم لم يكفروه بل سكتوا عنه الفطحية
وهم القائلون بالامامة الي جعفر بن محمد الصادق عم ثم قالوا
بامامة ابنه عبد الله الافطح قيل سمي بذلك لانه كان افطح
الراس وقيل افطح الرجلين وقيل نسبوا الي رئيس لهم من اهل
الكوفة يقال له عبد الله بن فطيح والذين قالوا بامامة

علي

علي ما نقل عامة مشايخ العصابة وفقهائها يقولون الامامة في الاكبر
من ولد الامام ثم منهم من رجع عن القول بامامته لما امتحنه بمسائل
من الحلال والحرام فلم يكن عنده فيها جواب ولما ظهر منه من الاشياء
التي لا ينبغي ان تظهر من الامام ثم ان عبد الله بقي بعد ابيه سبعين يوما
ثم مات فرجع الباقون الا شاذا منهم عن القول بامامته الي القول بامامة
موسى ع ورجعوا الي الخبر المروي ان الامامة لا يكون في الاخوين
بعد الحسن والحسين عم وفي الخبر عن ابي عبد الله عم انه قال لموسى
يا بني اخاك سيجلس مجلسي ويدعي الامام بعدي فلا تنازعه
بكلمة فانه اول اهلي لحوقا بي — الكيسانية وهم القائلون بامامة — كيسانية
علي والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وقالوا انه حي — الناووسية — ناووسية
وهم القايلون بامامة علي عم الي الصادق جعفر بن محمد ويقولون
قيل سموا بذلك لانتسابهم لرجل يقال له ناووس وقيل نسبوا الي قرية
ناووسا قالوا ان الصادق عم حي بعد ولن يموت حتي يظهر فيظهر
امره وهو القايم المهدي وحكي عن ابي حامد الزوزني انهم زعموا
ان عليا عم مات وستنشق الارض عنه قبل يوم القيمة فيملا العالم
عدلا الاسماعيلية وهم القائلون بامامة الائمة عم ثم ابنه اسمعيل
وربما لقبوهم بالسبعية والملاحدة الفرقة السادسة الواقفية — واقفية
وهم الواقفون علي موسى بن جعفر عم القايلون بانه حي لم يمت

الامامية والاثني عشرية وهم القائلون بامامة
الائمة ع الي القايم واما باقي الفرق كالمفوضة القائلون ان الله تعالى
خلق محمدا ص وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها وقيل
فوض ذلك الي علي ع وكالمرجئة وهم فرقة يعتقدون انه لا
يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة سموا بذلك
لاعتقادهم ان الله تعالى ارجاء تعذيبهم علي المعاصي اي اخره عنهم
وكالغلاة القائلين بان عليا ع هو الله الحق وكالمخمسة من الغلات
وهم القائلون بان سلمان الفارسي والمقداد واباذر وعمار وعمرو بن
امية الضمري هم الموكلون بمصالح العالم من جهة علي ع وهو رب
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فهؤلاء ونحوهم ليسوا من فرق الشيعة
في شيء فائدة في بيان حصر احاديث كتبنا المشهورة الفقيه والاستبصار
والكافي علي ما ذكره بعض الاعلام اما الفقيه فيشتمل علي اربعة
مجلدات تشتمل علي ستمائة وستة وستين بابا المجلد الاول منها يشتمل
علي سبع وثمانين بابا والثاني علي مائتين وثمانية وعشرين بابا والثالث
علي ثمان وسبعين بابا فجميع ما في المجلد الاول حصر بالف وستمائة
وثمانية عشر حديثا وجميع ما في الثاني حصر بالف وستمائة وسبع
وثلثين حديثا وجميع ما في الثالث حصر بالف وثمانمائة و
خمسة احاديث وجميع ما في الرابع حصر بتسعمائة وثلثة احاديث

في حصر احاديث كتبنا المشهورة

وجميع

وجميع مسانيد الاول سبع مائة وسبعة وسبعون حديثا ومراسيله
واحد واربعون وثمانمائة حديث ومسانيد الثاني الف واربعة
وستون حديثا ومراسيله ثلثة وسبعون وخمسمائة حديث و مسانيد
الثالث الف ومائتان وخمسة وتسعون حديثا ومراسيله خمسمائة
وعشرة احاديث ومسانيد الرابع سبعة وسبعون وسبعمائة
ومراسيله مائة وستة وعشرون حديثا فجميع الاحاديث المسندة
ثلثة آلاف وتسعمائة وثلثة عشر حديثا والمراسيل الفان وخمسون
حديثا واما الاستبصار فهو جزء ثلثة اجزاء الجزء الاول والثاني يشتملان علي
ما يتعلق بالعبادات والثالث متعلق بغيرها من ابواب الفقه
والاول يشتمل علي ثلثمائة باب يتضمن جميعها الفا وثمانمائة وتسعة و
سبعين حديثا والثاني يشتمل علي ثلثمائة وثمانية وتسعين بابا يشتمل
جميعها علي الفين واربعمائة وخمسة وخمسين حديثا فابواب الكتاب
تسعمائة وعشرون بابا يشتمل علي خمسة الآف وخمسمائة واحد عشر
حديثا كذا حصرها الشيخ في اواخر الاستبصار لئلا يقع فيها زيادة
او نقصان واما الكافي فجميع احاديثه حصرت في ستة عشر الف ومائة
وتسعة وتسعين حديثا الصحيح منها باصطلاح من تاخر خمسة
الآف واثنان وسبعون حديثا والحسن مائة واربعة وار بعون
حديثا والموثق مائة حديث والضعيف وثمانية عشر حديثا

في بيان تاريخ وفات بعض المشايخ

والقوي منها اثنان وثلثمائة والضعيف منها اربعمائة وتسعة
آلاف وخمسة وثمانون حديثا والله اعلم واما التهذيب فلم
اطلع على حصر احاديثه والاشتغال بحصرها ليس من المهمات
فايدة في بيان تاريخ وفات بعض المشايخ من المحدثين المتقدمين
تاريخ وفات ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله
في ثمانية وعشرين وثلثمائة من الهجرة النبوية وقيل سنة تسعة
وعشرين وثلثمائة تاريخ وفات حجة الاسلام ابي جعفر محمد بن
بابويه رحمه الله في سنة ثلثمائة وواحد وثمانين من الهجرة تاريخ
وفات الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رحمه الله في سنة
اربعمائة وثلث عشر سنة من الهجرة تاريخ وفات شيخ الطائفة
محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله في سنة اربعمائة وستين هجرية
وقيل سنة ثمان وخمسين واربعمائة ودفن بالمشهد الغروي
في داره ولما قدم العراق كان عمره ثلثا وعشرين سنة وعمر
سيدنا المرتضى اذ ذاك ثلثة وخمسون سنة وكانا معا من
في العراق مدة ثمان وعشرين سنة وبقي الشيخ بعد السيد رحمه الله
اربعا وعشرين سنة رحمه الله عليهما تاريخ وفات السيد المرتضى
رحمه الله في سنة ستة وعشرين واربعمائة هجرية تاريخ
وفات الرضي في سنة ستة واربعمائة فيكون قبل وفات السيد

المرتضى

فيمن روى الشيخان عنهم

المرتضى بعشرين سنة تاريخ وفات علي بن الحسين بن بابويه في سنة
تسعة وعشرين وثلثمائة هجرية تاريخ وفات جعفر بن محمد بن
قولويه استاد المفيد رحمه الله في سنة تسعة وستين وثلثمائة
هجرية تاريخ وفات محمد بن الحسن الوليد رحمه الله في سنة
ثلثة واربعين وثلثمائة هجرية تاريخ وفات النجاشي صاحب الرجال
قبل الشيخ الطوسي بعشر سنين فيكون في سنة اربعمائة وخمسين
فايدة في بيان من روى الشيخان عنهم من المشايخ فمن مشايخ
الشيخ المفيد رحمه الله محمد بن احمد بن داود شيخ الطائفة وفقيههم
جعفر بن محمد بن قولويه الثقة وابو عبد الله الحسين بن علي بن
شيبان القزويني ومحمد بن علي بن بابويه والحسن بن حمزة
العلوي الجليل الفقيه واحمد بن محمد بن حسن الوليد ومحمد
بن الحسين بن سفيان ومن مشايخ الطوسي رحمه الله محمد
بن محمد بن نعمان الملقب بالمفيد الثقة واحمد بن عبدون
المعروف بابن الحاشر والحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين
بن ابي جيد القمي الذي كثرت رواية الشيخ عنه واحمد محمد بن
موسى المعروف بابن الصلت فايدة في ذكر الجماعة الذين استثناهم
ابن الوليد محمد بن الحسن على ما حكاه النجاشي في ترجمة محمد بن
احمد بن يحيى الاشعري حيث قال وكان محمد بن الحسن يستثني

من رواية محمد بن احمد بن يحيى ما رواه محمد بن موسى الهمداني
وما رواه عن رجل او يقول بعض اصحابنا او عن محمد بن
يحيى المعاذي او عن ابي عبد الله الرازي الجاموراني او عن
ابي عبد الله السياري او عن يوسف بن سخت او عن وهب بن
منبه او عن ابي علي النيسابوري او عن ابي يحيى الواسطي او
عن محمد بن علي ابي سمينة او يقول في حديث او كتاب ولم اروه
او عن سهل بن زياد الادمي او عن محمد بن عيسى بن عبيد باسناد
منقطع او عن احمد بن هلال او محمد بن علي الهمداني او عبد الله بن
محمد الشامي او عبد الله بن احمد الرازي او احمد بن الحسين بن سعيد
او احمد بن بشير البرقي او عن محمد بن هرون او عن ممويه بن معروف
او محمد بن عبد الله بن مهران او ما ينفرد به الحسن بن الحسين
اللؤلؤي وما يرويه عن جعفر بن محمد بن مالك او يوسف بن
الحرث او عبد الله بن محمد الدمشقي قال ابو العباس بن
نوح وقد اصاب شيخنا ابو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد
في ذلك كله وتبعه ابو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك
الا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا ادري ما رايه فيه لانه كان
على ظاهر العدالة والثقة انتهى كلام النجاشي فزاد محمد بن علي بن
بابويه فيما استثناه على الجماعة المذكورين الهيثم بن عدي وجعفر بن

محمد الكوفي

محمد الكوفي وقال الشيخ في الفهرست حكاية عنه قال محمد بن علي بن
الحسين سمعت محمد بن الحسن بن الوليد يقول كتب يونس بن عبد الرحمن
التي هي بالروايات كلها صحيحة يعتمد عليها الا ما ينفرد به محمد بن عيسى
عن يونس ولم يروه غيره فانه لا يعتمد ولا يفتى به انتهى فايدة
في تفسير العدة الواردة في اوايل اسانيد الاخبار وهي انواع منها عدة
احمد بن محمد بن عيسى والمراد بهم محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكميداني
وداود بن كورة واحمد بن ادريس وعلي بن ابرهيم بن هاشم
ومنها عدة احمد بن محمد بن خالد البرقي والمراد بهم علي بن ابرهيم
وعلي بن محمد بن عبد الله بن اذينة واحمد بن عبد الله بن عبيد الله
والمراد بهم ابو غالب احمد بن محمد الرازي وابو القسم جعفر بن
محمد بن وابو محمد هرون بن موسى التلعكبري وابو عبد الله بن
ابو رافع الصيمري وابو المفضل الشيباني محمد بن عبد الله بن محمد
ومنها عدة سهل بن زياد والمراد بهم علي بن محمد بن علان
ومحمد بن ابي عبد الله ومحمد بن الحسن ومحمد بن عقيل الكليني
هذا ما وقفنا به من تفسير العدة والاولى منها والثانية صحيحتان لاشتمالهما
على من يوثق به من الرواية وكذلك الثالثة واما الرابعة فقد ذكر في
رجالها محمد بن ابي عبد الله وقد نقل عن النجاشي انه محمد بن جعفر بن
عون الاسدي الثقة فان صح النقل صحت العدة والا فلا فايدة فيما شرط

للراوي في تحمل الرواية على ما هو المقرر بين الفقهاء والمحدثين
والعلماء من الاصوليين وانحاء التحمل فيما بينهم سبعة احدها السماع
من الشيخ اما باملائه من حفظه او بقراءة في كتابه وهي اعلى مراتب
التحمل بينهم حتى القراءة على الشيخ على المشهور وبه جائت الرواية عن الصادق ع
في الخبر الصحيح عن ابن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
الحسين عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان حيث سأله يجيئني القوم
يستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا
ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا والامر بها دون غيرها يقتضي
علو المرتبة ولما ذكر من ان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الخبر من غيره
ولما فيه من المتأثر لتحديث النبي ص والائمة ع اصحابهم اذا تقرر هذا فاعلم
ان الراوي سماعا لو اراد التحديث بما سمعه من شيخه قال سمعت شيخي
او حدثني والاولى اولى عندهم لكونها نصا في السماع بخلاف الثانية
لاحتمالها الاجازة والتدليس وقيل بالعكس لاحتمال المشافهة وعدمها
في الاولى دون الثانية وضعف هذا الوجه غير خفي ثم من بعد
ذلك قال كذا وهي ادنى مراتب السماع بينهم لما احتملته من ثبوت
الواسطة دون غيرها وثانيها القراءة على الشيخ وهي التي عليها المدار
في هذه الاعصار ويقال العرض لقاري حاله على الشيخ وفي كونها
كالسماع او اعلى منه او ادون خلاف فاشهرها الثالث فيقول القاري

عند ارادة

عند ارادة التحديث بها قراءة على فلان او قرئ عليه وانا اسمع او
حدثنا واخبرنا مقيدين بالقراءة عليه او مطلقين وثالثها الاجازة
والعبارة عنها من المخبر هكذا اجزت لك كلما صح او يصح عندك
من مسموعاتي ونحو ذلك وعند ارادة التحديث بها من المجاز له
اخبرني فلان او حدثني فان اجاز المجاز له لاحد فيقول ح
اجزت لك ما اجيز لي روايته ونحوه مما يؤدي مؤداه ورابعها
المناولة وهي في العرف ان يعطي الشيخ اصله قائلا للمعطي هذا
سماعي من فلان مقتصرا على ذلك او مع قوله اروه عني او اجزت
لك روايته ونحو ذلك وح فالرواية بها مع الضميمة متفق
على جوازها حتى ساوى بعضهم بينها وبين السماع في الرتبة وبلا
الضميمة خلاف الاقرب الجواز لحصول العلم بان ما ناوله مروي
له مع كونه مشعرا بالاذن في الرواية ولما روي في الكافي في باب
رواية الكتب والحديث باسناده الى احمد بن عمر الحلال قال قلت
لابي الحسن الرضا ع الرجل من اصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول
اروه عني يجوز لي ان ارويه عنه قال فقال اذا علمت ان الكتاب
له فاروه عنه فاذا اراد المتحمل التحديث بها فالعبارة حدثني
فلان واخبرني مناولة وخامسها الكتابة من الشيخ وهي ان يكتب
مرويه بخطه او ياذن فيها لمن يثق به لغائب او حاضر مقتصرا عليه

او مع قوله اخبرت لك ما كتبت به اليك ونحوه فهو اولى
ومع ارادة التحديث بها من الراوي يقول كتب الي فلان او حدثنا
فلان مكاتبة ونحو ذلك وفي الاطلاق كلام والاحتياط واضح
وسادسها الاعلام من الشيخ بان هذا الكتاب روايته او سماعه
من شيخه واختلف في جواز الرواية به على اقوال ثالثها جواز الرواية
بذلك الاعلام وهو جيد ولو اوصى الشيخ بكتاب من مروياته
لشخص ففي جواز الرواية له بمجرد ذلك وعدمه قولان اصحهما
فيما بينهم المنع لبعد ذلك عن الاذن وربما قيل بجوازه لما فيه من الاشعار
بالاذن وسابعها الوجادة بالكسر وهي في العرف ان يوجد كتاب
او حديث رواه انسان بخطه وليس للواجد منه اجازة ولا نحوها
والعبارة عن ذلك وجدت بخط فلان كذا ونحوها والخبر كما
قيل منقطع مرسل واختلفوا في جواز العمل بها لو كانت مما يوثق
بها كما اتفقوا على منع الرواية بها فايدة قال صاحب المنتقى رحمه الله
ينبغي ان يعلم ان حال المشايخ الثلثة في ذكر الاسانيد مختلف فالشيخ ابو جعفر
الكليني يذكر اسناد الحديث تمامه او يحيل في اوله على اسناد سابق
قريب والصدوق يترك اكثر السند في محل رواية الخبر ويذكر
الطرق الى المتروك في آخر الكتاب متصلة والشيخ ابو جعفر الطوسي
يذكر تمام الاسناد تارة ويترك اكثره اخرى وربما ترك الاول

وابقى الاكثر واهل الدراية يسمون ترك اوائل الاسانيد تعليقا
ثم انه ذكر في آخر التهذيب بعبارة واضحة وفي الاستبصار بعبارة
مختلفة يتحد مع الاعتبار باتحاد المراد وهو ان كل حديث ترك اول
اسناده ابتداء في بابه باسم الرجل الذي اخذ الحديث من اصله
واورد جملة من الطرق الى الكتب والاصول واحال الاستيفاء على فهرسته
ولم يراع في الجملة التي ذكرها ما هو الصحيح الواضح بل اورد الطرق
العالية كيف كانت وما للاختصار واتكالا الى المعرفة بالصحيح على
ما ذكره في الفهرست اقول التحقيق عندي انه آثر العالية على
الصحيح لان الاصل والمصنفات متواترة عن مؤلفيها كما تواتر عندنا
الكتب الاربعة عن مصنفيها ولكونها متواترة لم يوثق المعدولون
جماعة من مشايخ الاجازة وان كانوا على ظاهر العدالة كاحمد بن
محمد بن يحيى العطار واحمد بن الحسن بن الوليد والحسين بن الحسن بن
ابان ومع كونها متواترة ذكروا لها الاسناد تيمنا وتبركا وحذرا
من ان يتهموا بان احاديثهم مرسلة ومحافظة على التواتر فايدة في ذكر
طريقنا الي المشايخ والى كتبهم الاربعة المتواترة التي مدحها عبد بن
الرباعيين للطيفين ٭ دين را كتب اربعه چون جان باشد ٭ اين
چار چهار ركن ايمان باشد ٭ هنگام جهاد نفس اين چار كتاب ٭
چار آينه صاحب عرفان باشد ٭ اي آنكه ترا غلط روي عادت خوست ٭

روكن برهي كه منزل رحمت اوست ٥ ميخون كتاب ربع كزوي
هر سطر ٥ راهيست كه راست ميرود تا در دوست ٥ فقد رويت
هذه الكتب الشريفة الرفيعة اجازة عن السيد الجليل النبيل
الفاضل الكامل العالم العامل العلامة الفهامة التقي النقي الرضي
المرضي السيد نور الدين بن السيد علي العاملي عاملهما الله بفضله
عن اخويه امامي الفضل والتحقيق اعني السيد العالم الاوحد
شمس الدين محمد بن السيد مؤلف المدارك في شرح الشرايع والفاضل
العلامة جمال الدين حسن مصنف كتاب المعالم ولد المحقق الشيخ
زين الدين رحمهما الله وهما يرويان عن شيخهما الجليل السيد
علي بن ابي الحسن والد السيد محمد والسيد نور الدين رحمهم الله
عن الشيخ زين الدين المذكور عن شيخهما الفاضل علي بن عبد العالي
الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ
ضياء الدين علي بن الشيخ الشهيد محمد بن مكي عن والده عن الشيخ
فخر الدين محمد بن العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن
علي المطهر عن والده عن شيخه المحقق نجم الملة والدين ابو القاسم
جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد عن السيد شمس الدين ابي علي
فخار بن معد الموسوي عن الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل
القمي نزيل مهبط الوحي ودار هجرة رسول الله ص عن الشيخ عماد الدين

محمد بن

محمد بن ابي القاسم الطبري عن ابي علي الحسن بن ابي جعفر محمد بن الحسن
الطوسي مؤلف التهذيب والاستبصار عن والده عن الشيخ ابو عبد الله
المفيد عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه الفقيه القمي عن
محمد بن يعقوب الكليني مؤلف الكافي والشيخ المفيد يروي عن محمد بن
علي بن بابويه مؤلف من لا يحضره الفقيه وقد يكون الواسطة
بين الطوسي وابن بابويه ابا عبد الله الحسين بن عبيد الله
الغضايري وقد يكون غيرهما كما هو مقرر في محله ومستوفي
في بابه ح وارويهما اجازة وبعضها قراءة عن الشيخ الفاضل العالم
العامل التقي النقي محمد بن شيخ الفاضل التقي جابر بن عباس قدس الله
روحهما عن ابيه عن الشيخ الجليل عبد النبي بن سعد الجزايري
قدس الله سره عن شيخه الجليل السيد محمد بن السيد علي عن والده
عن الشيخ الجليل النبيل الشهيد الثاني زين الدين اعلى الله درجته
عن شيخه المرحوم المبرور علي بن عبد العالي الميسي ح وعن
الشيخ محمد بن جابر المذكور عن السيد الجليل النبيل الفاضل العالم
العامل شرف الدين علي الفارسي في مشهد المقدس الغروي رحمه الله
شيخه الفاضل التقي السيد فيض الله عن شيخ الجليل الشيخ حسن بن
ابي الحسن الشهيد الثاني عن الشيخ علي بن عبد العالي الميسي
ح وعن الشيخ محمد بن عبد الجبار البحراني عن علي بن محمد القطيفي

عن میرزا محمد الاسترابادي الرجالي عن الشيخ ابراهيم بن الشيخ
علي بن عبد العالي الميسي عن والده المذكور رح وعن الشيخ محمد المذكور
ايضا عن الشيخ الجليل محمود بن حسام الدين الجزائري اجازتها
عن الشيخ الجليل النبيل بهاء الملة والدين محمد العاملي عن والده
الشيخ الجليل الحسين بن عبد الصمد الحارثي عن الشهيد الثاني
عن الشيخ عبد العالي الميسي وهو يروي عن الشيوخ المذكوره
في السند الاول الي مؤلفي الكتب الاربع

تم المطلب الثاني بعون الله
الملك الوهاب
سنه ١٠٨٨

بالكرفي
عفي

۴۹

هشت